

科学与人文研究丛书

齐泽克意识形态理论

Qi Ze Ke Yi Shi Xing Tai Li Lun
Yan Jiu

研究

韩振江 著



人民教育出版社



作者简介

韩振江，男，1975年出生，汉族，河北邯郸人。2003年毕业于河北师范大学，获文艺学硕士学位；2008年毕业于中国人民大学，获文学博士学位。现供职于大连理工大学人文学院。主要研究领域在西方文学与西方文艺学，马克思主义文艺学等。至今，已经在《内蒙古社会科学》《北方论丛》《理论月刊》《马克思主义美学研究》等核心期刊上发表论文十多篇，其中《“折衷”与“回归”——“新写实小说”批评中的现实主义话语处境》《我恐惧故我在——沃尔夫冈·凯泽尔的“怪诞”理论》等论文被中国人民大学报刊复印资料《文艺理论》转载。

大连理工大学人文社会科学学院学术专著基金资助

《科学与人文研究丛书》

编委会

顾 问 刘则渊

主 编 洪晓楠

副主编 王 前 丁 堃

编 委 (以姓氏笔画为序)

丁 堃 文成伟 王子彦 王 前

王国豫 王续琨 刘乃仲 刘元芳

刘艺工 刘鸿鹤 张志刚 张学昕

杨连生 迟景明 郑保章 姜青春

洪晓楠 费艳颖 蔡小慎

齐泽克意识形态理论研究

韩振江 著

人 民 出 版 社

责任编辑:陈寒节

责任校对:湖 催

图书在版编目(CIP)数据

齐泽克意识形态理论研究/韩振江著.

—北京:人民出版社,2009.11

(科学与人文研究丛书)

ISBN 978-7-01-008391-9

I. 齐… II. 韩… III. 齐泽克, S. —意识形态—研究
IV. B555.4

中国版本图书馆 CIP 数据核(2009)第 188133 号

齐泽克意识形态理论研究

QIZEKE YISHI XINGTAI LILUN YANJIN

韩振江 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2009 年 11 月第 1 版 2009 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:22

字数:317 千字 印数:1~2500 册

ISBN 978-7-01-008391-9 定价:43.50 元

邮购地址:100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话:(010)65250042 65289539

《科学与人文研究丛书》总序

科学和人文是一对孪生兄妹,两者可以说是“相融是利,相离则是‘半个人’”(杨叔子语)。

英文的 science 一词基本上指 natural science(自然科学),但 science 来自拉丁文 scientia,而后者涵义更广泛,是一般意义上的“知识”。德文的 wissenschaft(科学)与拉丁文的 scientia 类似,含义较广,不仅指自然科学,也包括社会科学以及人文学科。我们知道德国人喜欢在非常广泛的意义上使用“科学”这个词,比如黑格尔讲哲学科学、狄尔泰讲精神科学、李凯尔特讲文化科学等。这些词的历史性关联暗示了一个更深层更广泛的思想传统,狭义的自然“科学”只有在这个深广的思想传统之下才有可能出现和发展。从静态的观点看科学是一种认识成果,是一种系统化、理论化的知识体系。在欧洲,文艺复兴运动之前,科学是小规模的运动,主要是少数学者和哲人的个人活动。文艺复兴运动之后,才相继建立了一批大学和科学院。尤其 19 世纪以后,科学活动的规模空前扩展,科学的社会化和社会的科学化才迅速发展。到现在,科学活动不再是少数人进行的纯学术研究,而是由众多社会成员参加,对于整个社会而言,科学研究成为一种专门的社会事业、社会结构中的一个独立部门。如今运用动态的观点把它看作是 人类进行社会实践的一种特殊形式,认识世界的一种过程,生产科学知识的一种特殊的社会活动。科学技术能使人类认识未知世界,帮助人类提高认识能力,同时人的认识世界的预测能力更是全面提高,突出人的主体性,表现了科学认识的能动性。在人类文化发展过程中,随着自然科学的不断发展,它的地位不断提升,成为一种高尚的文化成就。早在 17~18 世纪,科

学就已成为一个重要的文化因素,被纳入整个文化体系,发挥着重要的文化功能。到了19世纪中期,科学文化更是蓬勃发展,在某些人心中,科学文化简直是文化的典范,代表着文化的未来。如今,在这个文化多元化的社会,科学文化是其有机组成部分,而且成为一种相对独立的文化过程。社会文化是一个复杂的系统,是物质成果和精神成果的总汇,对社会文化的发展起到巨大推动作用,而且科学发展离不开一定的社会文化背景,受到其他文化因素的制约和影响,如政治、民族的精神状态和文化传统。

英文的 Humanities 直接来源于拉丁文 Humanitas,而拉丁文 Humanitas 继承了希腊文 paideia 的意思,即对理想人性的培育、优雅艺术的教育和训练。公元2世纪罗马作家格利乌斯(Aulus Gellius)的一段话成了 Humanitas 的经典定义:

那些说拉丁语以及正确使用这种语言的人,并没有赋予 Humanitas 一词以一般以为具有的含义,即希腊人所谓的 philanthropia,一种一视同仁待人的友爱精神和善意。但是,他们赋予 humanitas 以希腊文 paideia 的意思,也就是我们所说的“eruditionem institutionemque in bonas artes”,或者“美优之艺的教育与训练”(education and training in the liberal arts)。热切地渴望和追求这一切的人们,具有最高的人性。因为在所有动物中,只有人才追求这种知识,接受这种训练,因此,它被称作“Humanitas”或“Humanity”(人性)。^①

汉语的“人文”一词同样有这两方面的意思。最早出现“人文”一词的《易经·贲》中说:“观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下。”这里的人文就是教化的意思。中国的人文教化同样一方面是强调人之为人的内修,另一方面是强调礼乐仪文等文化形式。那么人之为人最重要的是什么呢?一般认为,以儒学为代表的中国思想把理想人性规定为“仁”,在孔子那里,仁者人也,人者仁也,两者互训互通。仁通过什么方式可以获得呢?克己复礼为仁!礼是实现仁的教化方式。

^① 参见吴国盛:《反思科学》,新世界出版社2004年版,第33—34页。

人文学科一词来源于公元前 55 年,西塞罗在其《论雄辩家》一书中首先把 *humanties*(人之品质)列为辩论者的一项基本训练项目。后来经过希腊罗马修辞学学者的发挥,*humanitas* 就成了古典文科教育的基本大纲。再往后,由圣·奥古斯丁和其他教父们使之转为基督教服务,它又构成了中世纪基督教徒的基础教育,构成了称之为 *artes, bone artes*(“通艺”)或 *artes liberals*(“自由艺术”)的研究领域,其中包括数学技艺和语言艺术,也包括某些科学,历史学以及哲学。欧洲十五六世纪时期开始使用此词。原指同人类利益有关的学问,以区别于中世纪占统治地位的神学。后含义几经演变。狭义指拉丁文、希腊文、古典文学的研究,包括哲学、经济学、政治学、史学、法学、文艺学、伦理学、语言学等等。20 世纪上半叶,中国大学仿照美国体制分为 3 个学院,其中的文学院教授的就是人文学,简称文科,以别于教授自然科学的理学院和教授社会学的法学院。

科学与人文都是社会文化现象,所以对它们的考察不能脱离时代背景和社会系统去孤立分析。科学与人文本来是统一的。在古希腊时代至欧洲中世纪科学和人文皆被包含于哲学之中,是处于一种相互包容、相互渗透的状态之中,当然,这种浑然未分的统一是由于科学和人文学科皆未分化的结果。近代以后,当人文学科从中世纪的神学解放出来,尤其是科学真正意义上从自然哲学中分离出来时,科学与人文真正走向独立。此阶段的科学与人文之间的关系表现为双向互动的主要特征,一方面表现为科学与人文相互依存,相互促进机制;另一方面表现为科学与人文之间相互对立,彼此竞争的互斥机制。人文运动把科学从神学中解放出来,促进了科学的发展,科学的发展反过来又推动了人文主义的传播。用理性来对抗神学迷信,就是这一阶段科学与人文携手共进的重要目的之一。从 18 世纪中期开始,科学在西方已不仅仅是一种观点或学说了,它已是建制化的活动,已是最有权威性的实践。到 19 世纪下半叶,科学成为主旋律,几乎占领了整个知识领域,在这种社会背景下,人们相信只要掌握了科学就能给人类带来美好的未来。另外科学对社会系统的作用愈来愈大,成为推动社会系统进步的主要力量,从而导致在一定程度上把自然科学绝对化,产生

了以实证主义为代表的科学主义观,强调知识必须建立在确实可靠的基础上,只有经验的知识才是确实可靠的,即实证的。科学几乎成为衡量万物的尺度,即“判定什么存在或不存在的尺度”。科学主义的诞生不仅否定了宗教权威,而且动摇了以人的感性经验为基础而建立起来的人文知识体系。而这一时期人文精神对社会的影响日渐消退。科学与人文之间表现出逐渐分离的趋势。人文固守绝对价值目标,忽视通往这一理想境界的现实道路。

近代以来,科学探索与人文探索关注事物的角度、它们的知识系统、文化思维、问题域和观念系统等等不同,科学和人文处于分化,对峙状态,甚趋于紧张。另一原因是人为原因,这就是受现实的功利价值、经济效益趋使。在现代社会,随着实证科学和近代技术的兴起,人与自然之间发生了角色转换。由于社会制度的作用,自然界开始变成被人们操纵的对象和被人们利用的工具,人本身变成了中心。科学作为工具价值的一面和作为目的价值的一面出现了严重的背离,以致在资本主义国家产生了科学的异化现象,科学技术对大自然的征服,导致了全球性问题的出现。全球性问题的出现,把当代人类推向了严重的生存困境。科学成了统治人的外部强制力量,这种状况,在科学技术迅猛发展的20世纪,西方的人本主义思想家不是对科学本身的异己性进行批判,而是对科学本身进行拒斥,用人文世界拒斥科学世界,从根本上否定科学精神和理性精神,并用艺术精神和非理性主义来取而代之;而实证主义、科学主义的思想家则把科学的人文价值从科学的价值中剥离出来,把科学理解为与人生存的意义完全无关的关于纯粹事实的科学,并进而用科学世界拒斥人文世界,科学与人文截然割裂。科学主义者突出强调的是科学和理性的重要性,强调要用科学的观点、方法和标准来审视别的文化,忽视或贬低人文文化的意义和价值;而人本主义者则突出强调艺术和非理性的重要性,强调要以“人”为本来审视一切文化,排斥和否定科学的意义和价值,于是,科学文化和人文文化、科学精神与人文精神的分离和对立便进一步加深了。19世纪末最接近于对“两种文化”的分野进行表述的,是标榜新康德主义的弗莱堡历史学派传人李

凯尔特,他提出了自然与文化、自然科学与历史的文化科学这两种基本对立。

自从实证主义产生之后,科学与人文之间的分别日益明显。实证主义提出“拒斥形而上学”的口号,实际上就是要严格区别科学与形而上学,逻辑实证主义继承了实证主义“拒斥形而上学”的传统,提出了分界问题,即科学与非科学、科学与形而上学的分界。兹后这一问题成为科学哲学的一个主要问题被科学哲学家们广泛而激烈地争论。从总体上来看,自19世纪上半叶到20世纪中叶,思想家们大都在论证两种文化的独特性,给它们划界。实际上,这无意中加深了两种文化的裂痕。自20世纪中叶之后,思想家们大多从揭露两种文化的分化的弊端出发,寻求弥合两种文化裂痕的途径和方式。

现代西方人本主义者同狭隘的实证主义者和功利主义者一样,从根本上无法看到科学的人文意义和人文价值。人本主义者只看到科学技术对人、自然和社会的负面影响,将科学技术在资本主义条件下的异化直接归咎于科学技术本身,而看不到科学技术对于推动生产力的发展和促进社会的全面进步所起的巨大作用,因而看不到科学技术同人的生存、栖居、自由和发展的深刻的一致性。

由此可见,近代人文主义运动在近代前期带来了科学的发展,并促进了科学的发展,另一方面在近代后期,由于科学自身独立的发展,特别是科学的功利主义的应用,造成了科学与人文的相互排斥,相互分离。在某种意义上,无论是科学主义的悲剧还是悲观的科学虚无主义的误区,归根到底都是由于离开了科学与人文的整合所致。

从整个世界教育发展的历史来看,不管是中国还是西方,古代的教育都十分重视人的素质的培养。但是近代以来,随着科学技术的发展,传统的人文教育逐渐被专业技术教育所取代。中国在19世纪后期开始学习西方,发展专业技术教育。在20世纪专业技术教育得到蓬勃发展。尤其是在20世纪50年代我国高等教育深受原苏联的影响,文理分家,理工分校,专业面狭窄。我国的数、理、化、天、地、生、文史、哲、法、经、社、农、医、工程

等主要学科中,理工科比例太大,造成畸形发展。人们在思想上重工轻农,重理轻文,重“硬科学”轻“软科学”,即便在文科中,人们又存在着重社会科学轻人文学科的倾向。

当前,对于理工科大学生来说,加强人文素质教育尤其重要;对于文科大学生来讲,提高科学素养也是当务之急的问题。通过近十几年来的努力,人们已经逐渐形成了“大”文化素质教育观。科学教育和人文教育要相融,科学文化与人文文化要相融,科学素质和人文素质要相融。相融则利,相离则弊。科学素质、科学精神,人文素质、人文精神就是在科学知识、人文知识中形而下的东西,经过人的努力,特别是经过人的实践,在实践中深思,在实践中体悟,在实践中磨炼,内化升华,形成形而上的精神世界的东西。科学精神也是人文精神。精神就是人文的东西,所以科学精神就是求真的人文精神;而人文精神,就是应以“实事求是”作为其基础的求善精神,从这一角度讲,就是求善的科学精神。科学与人文都有共同的追求。科学追求真,人文追求善,两者结合,保证追求正确,保证结果可以完美。这就是追求真善美高度的统一,而这种统一是创新。创新是一个民族的灵魂,是一个国家兴旺发达的不竭动力,真善美都是围绕着要建设一个更美好的新的明天。一个正确的思想,一个创造性的思想,必定是逻辑思维同形象思维、科学技术思维跟人文艺术思维的高度的统一。

大连理工大学人文社会科学学院自1999年成立以来,学院的发展得到了学校领导以及学界同仁、社会各界的亲切关怀和大力支持。经过10年的努力,学院在人文社会发展方面基本实现了三个方面的转变:在教学上,由以“两课”为主的教学工作向以思想政治理论课为主导、文化素质教育为基础、人文社会科学类专业教育快速发展模式的转变;在人才培养上,由专本科和短期培训为主向本科生、研究生培养为主转变;在教学与科研关系上,由教学主导型向学科建设为基础、教学科研、社会服务并重的模式转变。目前,随着学科快速发展的需要,学校在原思想政治理论课教研中心的基础上,又组建了马克思主义学院。新的人文社会科学学院正在按照“文理渗透、中西融汇、学研一体、博专结合”的理念,努力形成以文理工

管交叉渗透为特色的人文社会科学学科群。

2006年大连理工大学决定设立人文社会科学研究基金,2007年就拿出112万专款用来支持人文社会科学研究,同时决定以后每年拿出100万元作为学校人文社会科学研究基金,这可以说是学校历史上的一个重大突破。2009年学校又提出文科要入主流,这对我们来说,不仅是一种期待,更是一份沉甸甸的责任。在这个过程中,我们人文社会科学学院理所当然地要一马当先,提升我们的学科水平。基于此,我们在编辑出版“科技哲学与科技管理丛书”的同时,结合我们学院学科较多、覆盖面宽、涉及面广的特点,本着“各美其美,美人之美,美美与共,和谐人文”的宗旨,编辑出版“科学与人文研究丛书”。这套丛书是一套跨越科学与人文两个研究领域的综合性丛书,具有基础性、交叉性、哲理性、现实性、综合性的特点,内容主要涵盖科学与人文综合研究的诸多方面。举凡涉及科学、人文及其关系的内容,均收入这套丛书。这套丛书是我校“211工程”和“985工程”建设项目的内在组成部分,其中的著作或者是我们学院部分教师承担的各级各类研究课题的成果,或者是来自名校的年轻博士的博士论文。我们希望通过这套丛书的持续不断的出版和若干年的努力,不仅进一步搞好我们的学科建设,形成我们的学科特色,而且为实现“文理渗透、中西融汇”,促进我国科学与人文的交融发展贡献我们微薄的力量。

洪晓楠

2009年8月8日于大连

序 言

振江在他博士学位论文即将出版之际，嘱我写几句话；作为指导教师，当属责无旁贷。

记得2005年振江到中国人民大学文学院参加博士生入学考试，面试时曾问及他的硕士论文，我从其回答中得知：他硕士论文的题目是《试论巴赫金的“怪诞现实主义”》，为研究巴赫金，他购买了新出版的《巴赫金全集》，并仔细通读了几遍：此事令我印象深刻。在当今日趋市场化和功利化的社会风潮中，仍有这样的青年学子对人文学术秉持着如此的真诚和热情，实属难能可贵！

振江入学3年来，为人正直诚实，办事认真负责，治学勤奋严谨。对于学术，他既心存敬畏，又满怀热情。论文《齐泽克研究：拉康主义意识形态理论》选题，一是面对当代西方结合马克思主义与精神分析学从事意识形态批判的学术巨星齐泽克；二要涉及众多古典文论的思想大师和拉康深奥晦涩的论文本；三是国内此项研究尚处起步阶段，原著译文的翻译水平参差不齐，可资借鉴的研究成果寥寥无几。所以，选题的理论价值和论文的写作难度，都是显而易见的；而振江却知难而进，殚思竭虑，如期交出了一篇答辩委员会一致认为“比较优秀的博士论文”。

委员会的专家们指出：二战之后，西方左派社会批判理论的显著特征是马克思主义与精神分析学相结合，批判焦点从政治经济向意识形态转移，齐泽克就是这种趋向的重要代表，论文以齐泽克为典型个案，展现了意识形态理论在当代西方的最新发展。论文从齐泽克与拉康的学术关系入手，系统地追溯齐泽克的学术渊源，清晰地梳理其思想的内在逻辑，为齐泽

克的学术贡献提供了准确的历史定位。论文以拉康的欲望图表为框架,依次阐释其中“能指”、“认同”、“幻象”、“快感”和“驱力”5个核心范畴,全面地展现其理论体系,深入地揭示其思想内涵,结构严整,论述缜密。论文学术视野开阔,除拉康外还涉及到弗洛伊德、马克思、阿尔都塞、拉克劳以及黑格尔、本雅明等众多的大思想家,与之构成间接对话关系,表现了作者扎实的知识积累和良好的理论素养。同时,专家们也认为:论文作者与研究对象应有一定的距离或持不同的视角,不宜过度认同。论文结尾处虽提到齐泽克的理论“还是存在很多缺憾”,但未深入展开论述。

振江的博士学位论文答辩早已顺利通过,并获得了专家们的一致好评。现在,他已走上了大学的讲台,希望振江矢志不渝、再接再厉,在学术事业中取得更大的成功,也祈盼他在人生道路上走得更加顺畅!

章安琪

于大连理工大学文萃轩

2009年7月11日

目 录

丛书总序	洪晓楠	1
序言		1
前言		1
第一章 绪论		1
第一节 齐泽克的师承		1
第二节 意识形态与拉康		12
第三节 研究综述		16
第二章 图绘齐泽克		25
第一节 齐泽克传略		25
第二节 理论图谱		30
第三章 能指的缝合		43
第一节 意识形态的“三个阶段”		44
第二节 意识形态具有“梦”的形式		53
第三节 主人能指:意识形态的缝合作用		61
第四章 认同的矛盾		76
第一节 想象性认同:“理想自我”		78
第二节 打破镜像认同的“父亲之名”		88
第三节 符号性认同:“自我理想”		97
第四节 想象性认同的“侵袭性”		111
第五节 符号委任的断裂		127
第五章 幻象的瘟疫		138
第一节 幻象($\$ \diamond a$)的内涵		140

第二节	幻象结构现实——“先验图式”	148
第三节	幻象结构欲望——“欲望的脚本”	165
第四节	意识形态幻象遮蔽非一致性——“社会并不存在”	178
第六章	快感的转移	194
第一节	原质快感:意识形态的创伤	197
第二节	超我快感:意识形态的形式快感	210
第三节	剩余快感:意识形态的交换快感	219
第七章	驱力的执着	235
第一节	病症、阐释病症与认同病症	236
第二节	驱力($S \diamond D$)在欲望图表中的位置及其内涵	244
第三节	驱力伦理学与安提戈涅	253
第四节	精神分析的历史观与行动	264
第八章	马克思的召唤	279
第一节	齐泽克与“后马克思主义”	281
第二节	齐泽克对马克思主义的反思	287
第三节	“实在界”政治思想	304
第四节	马克思主义“幽灵”的回归	315
参考文献		322
后 记		336

前言

斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Zizek, 1949 -)是当代著名的拉康派哲学家和文化批评家,他主要致力于用拉康精神分析学思想去“接管”意识形态问题,从而拓展了意识形态理论的研究途径。从理论的渊源来看,齐泽克主要继承拉康晚期“三界结”的思想,并根据拉康精神分析学“欲望图表”所展示的发展逻辑来阐发自己的意识形态理论。1960年拉康《主体的倾覆与在弗洛伊德无意识中的欲望辩证法》与研讨班报告《精神分析的伦理学》的问世,标志着拉康的思想从早期进入晚期。在转折中,拉康的《主体的倾覆与在弗洛伊德无意识中的欲望辩证法》一文成为承前启后的分割点。在这篇论文中,拉康提出了精神分析学的4个依次递进、逐次深化的欲望图表。在作为完整的、高级的欲望图表中,它不仅包含了想象界、符号界和实在界的理论,而且还包含了拉康几乎所有核心概念,可以说这一图表是拉康全部理论的凝缩。因此,笔者认为,按照欲望图表中的核心概念发展就可以理解拉康从早期到晚期的理论发展逻辑,同时也可以说明齐泽克意识形态理论的基本路径。

在齐泽克的理解中,拉康的第一个图表“能指与所指交叉的关系图”,目的是阐释主体被阉割以及能指链诞生的理论事实。齐泽克把这一能指链理论放置于意识形态的形式研究上,认为意识形态就如同梦一样,这就是说,不能迷信梦文本背后的内容秘密,相反,要探索其形式的秘密,必须勘破梦的无意识欲望。意识形态如同梦一样这一事实表明,意识形态的秘密在于能指相互连接的形式,梦的凝缩与位移就是意识形态形式的隐喻与换喻;这其中,梦的连结点就是意识形态能指链中的主人能指,正是它发挥

着意识形态的缝合作用,保证了意识形态与现实的一致性,也遮蔽了社会基本对抗。

第二个图表的核心概念是*i(a)*理想自我与*I(A)*自我理想,齐泽克借此论述了从镜像阶段的主体之想象性认同到符号界的符号性认同的过程。它表明,该过程正是意识形态能指秩序缝合主体,即主体在意识形态符号秩序中“注册”的过程。同时,齐泽克也指出,意识形态秩序对主体的“缝合”与“驯化”不是一帆风顺的,想象性认同过程中会有“侵袭性”出现,符号性认同过程包含着符号委任的断裂与反抗。

第三个图表显示了符号界与主体之间构架的核心概念——幻象(*S*◇*a*)。图表表明,个体通过幻象来面对意识形态大他者的质询,从而成功演变为社会主体,也就是意识形态秩序寄生的“宿主”。齐泽克进一步指出,幻象作为结构主体欲望的方式,不仅是构建主体的现实感的先验图式,也是遮蔽现实社会对抗的意识形态叙事。概言之,幻象在结构欲望和现实同时,也遮蔽了社会非一致性。换言之,意识形态幻象不仅构造了主体以及主体的现实感,而且还架构了社会的完整性、统一性和一致性,如果没有幻象,那么主体在直接面对重现的实在界时,就会崩溃或自杀。

第四个图表提出了两个核心概念——快感(*jouissance*)和死亡驱力(*S*◇*D*)。在此,齐泽克进一步深入到拉康的“实在界”来考察意识形态,从而揭示了意识形态的快感动因和快感经济学,并通过病症、驱力与行动这些概念阐释了意识形态秩序(符号界)颠覆和毁灭的可能性。

总之,笔者试图通过阐释欲望图表中的五个核心概念——能指、认同、幻象、快感、驱力——的逻辑展开,梳理了齐泽克的拉康主义意识形态理论。缝合作用和认同过程都是属于意识形态秩序的话语表层,而意识形态幻象则是意识形态所塑造的真实现实,它遮蔽或改造了真实的社会分裂和对抗。针对快感作为意识形态的欲力经济学,维系和支撑着意识形态符号话语和幻象这一事实,驱力与行动昭示了意识形态秩序的终结和符号界革命的可能性。

第一章 绪论

斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Zizek, 1949 -)^①是拉康精神分析学向哲学、社会学、政治学、文学、电影等领域延伸研究和思想渗透过程中出现的著名拉康派哲学家,是拉康主义的斯洛文尼亚学派的创始人和主将。事实表明,齐泽克在继承拉康正统学术传人雅克·阿兰·米勒^②的理论成果基础上,确立了“实在界”在拉康理论中的中心地位,从而围绕着“实在界”重新界定了“想象界”和“符号界”的关系;也正是通过晚期拉康的实在界,齐泽克反观了整个拉康理论,将拉康的思想与德国古典哲学、马克思主义、大众文化与艺术批评等诸多领域进行了理论交锋与对话,从而实现了拉康哲学的政治化、社会化和大众化。

第一节 齐泽克的师承

齐泽克是在斯洛文尼亚相对宽松的学术环境下成长起来的。在大学期间,他广泛地阅读海德格尔、德里达、拉康等德法哲学。到了1970年代,他对法国结构主义理论,特别是拉康精神分析学产生了浓厚的兴趣。后来,齐泽克与阿兰达·扎潘克(Alenka Zupancic)、姆拉登·多拉(Mladen)

① 中国台湾学者将 Slavoj Zizek 翻译成“斯拉维·纪杰克”。《神经质主体》的译者万毓泽说,这是根据斯拉夫语的发音而翻译的。内地学者多数翻译为斯拉沃热·齐泽克则是根据英文的音译而来,为统一译名本文采用内地的惯用译法。

② 雅克·阿兰·米勒是拉康的女婿,也是拉康生前钦定的学术继承人,但是因为在拉康生前“拉康派”就曾经历过多次分裂,很多早年跟随拉康的学者和精神分析师不同意米勒对拉康著作的解读,因此,在法国拉康派依然存在严重的分歧。

Dolar)组成了研究拉康哲学的研究小组,并成立了“理论精神分析协会”。齐泽克在斯洛文尼亚学术界大力推介拉康的精神分析学,并召开拉康精神分析学的国际研讨会,有幸他们邀请到了法国思想家、拉康学术继承人雅克·阿兰·米勒出席会议。大概在1982~1983年,1985~1986年,齐泽克应法国拉康精神分析学家雅克·阿兰·米勒的邀请赴法国巴黎第八大学作访问学者,深入地研究拉康精神分析学。大约3年的时间,他跟随阿兰·米勒研讨拉康的精神分析学思想。在1985年齐泽克获得巴黎第八大学博士学位。回顾在巴黎求学和研读拉康哲学的日子,齐泽克指出:

我一直认为在巴黎的那些年,我最大的收获就是得到了雅克·阿兰·米勒的帮助。无论其他人是怎样评价他,对于我来说,他是我所知道的最好的老师。他有一种奇迹般的解释能力,比如说有一页拉康的作品,你根本不理解它的含义,于是你和米勒去探讨,之后你不仅理解了拉康的意思,而且连它的意义都变得透明了。……

所以我必须公开说,我理解的拉康也就是米勒的拉康。在米勒之前,我还没有真正的理解拉康。那时候米勒还举办公共研讨班,……整个学期我们就逐字逐句地研究《康德即萨德》,然后接着研究“主体的颠覆与欲望的辩证法”等等。我想强调,这一切把拉康展现在我的眼前。要是没有这些,事情也学会完全不同。那是我思想形成的一个重要时期。^①

既然,拉康精神分析学哲学在齐泽克整个思想发展中占据无可比拟的重要地位,那么,拉康其人其事其理论大概如何呢?雅克·拉康(Jacques Lacan,1901~1981)是法国当代精神分析学家、后结构主义哲学家。^②拉康

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第35页。

^② 对拉康生平的介绍,主要参阅了法国阿兰·瓦尼埃《精神分析学导论》、德国格尔达·帕格尔《拉康》、英国达瑞安·里德《拉康》、黄汉平《拉康与后现代文化批评》、严泽胜《穿越‘我思’的幻象》等著作。

对精神分析学的研究主旨在于“回归弗洛伊德”，但他并不是亦步亦趋地对弗洛伊德理论进行还原式的研究，而是基于索绪尔的现代语言学、经过科热夫阐释的黑格尔哲学、克劳德·列维·斯特劳斯的结构人类学、海德格尔哲学等众多西方学术资源对弗洛伊德精神分析学的再解读和再创造。

拉康以批判自我心理学派立场出现、以追求弗洛伊德的“真理”为目的，融合了法国结构主义思想，形成了独具特色的结构主义精神分析学。在拉康看来，弗洛伊德所开创的精神分析学无疑是西方主体性哲学的哥白尼式革命，无意识的发现宣布了笛卡尔式自明主体的虚妄和理性中心主义的自我膨胀。但是，第二次世界大战之后，安娜·弗洛伊德、埃里克森、哈特曼为了应付资本主义现代社会的心理危机，发展和改造了弗洛伊德关于“自我”的理论，形成了资本主义现代性自我修补术的自我心理学派。拉康把这一学派称之为“弗洛伊德主义的修正主义”，在他的有生之年一直在与把持国际精神分析协会（IPA）的自我心理学派做斗争，他力图返回弗洛伊德的精神分析学，即通过读解弗洛伊德的文本以弘扬他发现人类主体“无意识”的当代意义。拉康认为，精神分析学的历史可分为三个时期。第一时期是弗洛伊德初创的经典精神分析学，奠定了无意识、本我、力比多等在精神分析理论中的地位。第二个时期是美国的自我心理学派，他们以“自我”的同一性来重塑现代性主体，企图恢复被弗洛伊德所颠覆掉的意识心理学的传统。拉康认为，自我心理学派是对弗洛伊德精神分析学基本精神的背叛。第三个时期就是拉康所开创的结构主义精神分析学，他要恢复被自我心理学派所遮蔽和修正了的弗洛伊德的基本精神和意义，即再次探索无意识的奥秘，揭示主体的基本幻象。拉康的理论探险与他的生活经验、学术经历有着密切的关系。

雅克·拉康 1901 年 4 月 13 日出生于巴黎，父亲是一家食用醋公司在巴黎的推销员，母亲笃信天主教，家境殷实，宗教气氛很浓。在 6 岁时，拉康进入有名的天主教学校斯坦尼斯拉斯学院（collège stanislas）学习，其后他在宗教和拉丁文方面成绩优异。15 岁时，拉康对哲学特别是斯宾诺莎的哲学产生了浓厚的兴趣，并在卧室悬挂着斯宾诺莎《伦理学》结构安排的示

意图,以表达对这位荷兰哲学家的崇敬之情。中学毕业之后,拉康萌生了学习医学的念头,随即进入巴黎医学院就读。1926年,拉康在巴黎的圣安娜医院实习,在克莱朗博尔(Gaëtan Gatrin de Clérambault)指导下致力于研究精神病学,1928年转入警察特别诊所继续实习。这段经历使得拉康对妄想症产生了研究兴趣,他提出了一个“心理自动”的概念,认为精神病的不同症状取决于患者如何理解那些原本并无意义的外界因素。1932年,拉康完成并通过了关于妄想症的博士论文《论妄想型精神病及其与人格的关系》,这篇论文对法国当时的超现实主义运动产生了很大的影响。拉康由于其在精神病学优异的工作,被任命为圣安娜医院的主任医师。

在20世纪30年代,拉康的兴趣并没有局限在精神病理学研究方面,他不仅与法国的超现实主义艺术家关系密切,而且大量研读黑格尔、雅斯贝斯和海德格尔等哲学家的著作,积极参加法国上层知识分子的各种哲学聚会和研讨班。在1931年,拉康与超现实主义者布勒东、达利交往密切,经常参加他们的聚会,并在超现实主义先锋杂志《弥诺陶洛斯》(Le minotaure)上发表文章。^①

1933~1939年,拉康坚持参加了哲学家亚历山大·科耶夫(Alexandre Kojève)在高等研究实践学校开设的黑格尔哲学的专题讲座。科耶夫的黑格尔系列讲座对于法国知识界是一次别开生面的思想革命,它影响了包括拉康、阿尔都塞、德里达等法国一代知识分子的思想。科耶夫阐发的黑格尔的“欲望辩证法”对拉康的精神分析学中无意识的欲望思想影响至深。

1932年,拉康逐渐从精神病学研究转向了精神分析学,系统地接受了精神分析学训练。1934年,他参加了巴黎精神分析学协会(SPP),并因此成为一名执业的精神分析医生。同年,拉康与玛丽·露易丝·布隆丹结婚,婚后有卡罗琳、提波和斯皮尔3个孩子。1936年,第十四届国际精神分析学会在捷克的马里安巴举行,拉康第一次被邀请与会。在研讨会上,他

^① 1933年,拉康在超现实主义杂志《米诺陶洛斯》上发表了两篇文章,分别是《风格问题——及妄想症体验形式的精神病学的思考》和《妄想症犯罪的动机——帕品姐妹的犯罪》。参考“拉康年表”,引自黄汉平:《拉康与后现代文化批评》,中国社会科学院出版社2006年版,第116页。

宣读了《论镜像阶段》的论文,但是演讲不到十分钟就被会议主席恩斯特·琼斯(Ernest Jones)(他还是弗洛伊德的传记作者)所打断,这成为拉康与国际精神分析学协会之间“不愉快”的开始。后来,这篇论文的原稿丢失了,不过,1949年拉康在瑞士苏黎世举行的第十六届国际精神分析学大会上提交了题为《作为“我”之功能的构成要素的镜像阶段》(*The Mirror Stage As Formative of The Function of The I As Revealed In Psychoanalytic Experience*),这是对前者的复写和增补。在这个时期的其他论文,如《论心理因果》(1946)和《精神分析中的侵袭性》(1948)中也详细讨论了自我的形成过程和基本构造。如同弗洛伊德的许多理论发现来自于生物学或者生物学的观察一样,拉康探索人类主体的第一次发现也是得益于一系列的生物学实验。

儿童心理学家亨利·瓦隆做了测试幼儿与动物面对镜像时的比较反应的“镜子测验”,结果显示动物面对镜子中的形象时没有什么反应,而幼儿则会被镜中的自我形象所吸引,做出一些了动作和表情。这一比较研究,引起了拉康的关注,后来他通过观察他的幼儿多蒂(Doddy),逐渐认为动物与镜子的关系只不过是动物与环境关系的再现,而人类幼儿则是第一次从外部看到自我的形象,从而获得一种欣喜和兴奋。拉康进而指出,在镜像阶段中,幼儿其实是一种要建构原初自我的求同时刻。镜中形象对于幼儿自我来说,有一种格式塔的构形作用,这一作用让幼儿误认镜中形象就是自我的“自画像”。幼儿有了以形象为基础的“自我”之后,主体内部世界与外部世界的关系就被确定下来了。拉康分析自我的初次镜像认同的原因,在于人类的婴孩其实是“早产儿”,婴孩对自己的身体没有完整性的把握,碎片化的躯体难以让婴孩产生自我的同一性,因此,他就不惜牺牲身体的真实感觉,而用他人镜像代替自我的躯体,并以此来统摄躯体感,形成同一性。关于镜像阶段在主体形成中的意义,德国学者格尔达·帕格尔(Gerda Pagel)评论道:

“镜像阶段是一切认同过程的母体。当拉康把镜像的固定化

描述为儿童早期自我形成的决定环节时,这一过程无论如何都不是仅限于镜子这一工具。不如说,镜子充当的是描述想象中的主体间性的模型。就人类的自我发现取决于被当成与他人统一的自我统一的幻想而言,他阐明了人类的自我发现的自恋性。”^①

1939年第二次世界大战爆发,不久法国被纳粹所占领,精神分析学被取缔。拉康应征入伍,被派到巴黎的瓦德格拉斯军医院工作。在此期间,他开始与西尔维亚·巴塔耶交往,1941年他们的女儿茱蒂斯出生。拉康在离异后,与西尔维亚结婚。战后,精神分析运动得到了蓬勃的发展,拉康曾担任巴黎精神分析学协会(SPP)的主席,这个协会当时是被国际精神分析协会(API)承认的法国唯一精神分析学组织。1953年,拉康、拉加仕(D. Lagasche)、多尔托(F. Dolto)3人核心小组与萨沙·纳赫特(Sascha Nacht)主席在认证精神分析师资格问题上产生分歧,后来他们3人相继辞职。很快,拉康以及他影响下的精神分析家重组一个新的组织——法国精神分析协会(SFP),这是法国精神分析学界的第一次分裂,拉康的新组织长期不被国际精神分析协会所承认。

这一时期,是拉康思想转变的时期。他提出要“返回弗洛伊德”的研究思路,通过对弗洛伊德著作的文本细读,找到精神分析学的逻辑上的一致性。拉康在与巴黎精神分析学会分裂之后,很快在学术上开始了自己独具特色的探索与发现。1953年7月,他在法国精神分析协会上讲述《符号界、想象界与实在界的作用》;9月下旬,拉康参加了在罗马召开的罗曼语系精神分析家大会,他发表了历史性的论文《言语和语言在精神分析学中的功能和范围》(即《罗马报告》),猛烈地抨击了在国际精神分析协会中的主流思想,矛头直指美国的自我心理学派。在拉康看来,自我心理学派把心理学中自我的防御功能引入了精神分析学,企图用理性自我的概念再次遮蔽弗洛伊德的无意识和本我,这样无异于对弗洛伊德“哥白尼式的革命”的背叛。11月,拉康在圣·安娜医院开始了他的公开的研讨班。拉康邀请他的

^① [德]格尔达·帕格尔:《拉康》,李朝晖译,中国人民大学出版社2008年版,第32页。

朋友克劳德·列维·斯特劳斯、罗曼·雅各布森、梅洛·庞蒂等参加他的研讨班讨论,逐渐研讨班变成了巴黎思想生活的中心。

1963年11月19日,在拉康研讨班和学术思想的顺利发展时期,法国精神分析协会(SFP)为了争取加入国际精神分析协会不惜开除了拉康的精神分析培训师资格。次日,拉康在“父亲之名”的研讨班演讲结束后宣布,这是他在圣·安娜医院的最后一次演讲。拉康离开法国精神分析协会后,应历史学家费尔南·布罗代尔(Fernand Braudel)之邀,在“高等研究实践学校”的赞助下继续他的教学活动;1964年,应阿尔都塞之邀,拉康在巴黎高等师范学校重开他的研讨班,同年成立巴黎弗洛伊德学院派(EFP)。这一讲座地点的转移和新学派的成立预示着拉康学术事业的迅猛发展,拉康的精神分析学不再局限于心理分析的小圈子,开始成为哲学、文学批评等人文学科的重要资源。拉康也以其对弗洛伊德结构主义的解读和对主体真理的揭示跻身于法兰西乃至世界范围的大思想家行列。正是在这一时期,曾是阿尔都塞学生的雅克·阿兰·米勒(Jacques - Alain Miller)受到拉康思想的强烈吸引,转投拉康门下研读精神分析学。很快,米勒就以其哲学和政治方面的出色才华赢得了拉康的青睐,并与拉康的女儿茱蒂斯结婚,成为拉康的正统学术继承人。

1966年拉康首次赴美,参加了约翰·霍普金斯大学召开的学术研讨会。如同弗洛伊德赴美讲学带来了精神分析学在美国的发展和传播一样,拉康此行也成为后结构主义在美国人文领域传播的标志性事件。返回巴黎后,拉康的《文集》(*Ecrits*)出版发行,集拉康30年的学术精华的著作成了巴黎街头的畅销书。1968年法国“五月风暴”爆发,拉康明确支持学生运动。后来,在巴黎文森大学(即现在的巴黎第八大学)成立了精神分析学系,由拉康派的精神分析学家负责,该系日后成为研究和扩散拉康思想的一个基地。1974年法国电视台播放了“拉康访谈”的记录片,米勒作为访谈者与拉康展开一系列阐发拉康思想的机智对话。1979年9月,巴黎弗洛伊德学院中又一次“酝酿”分裂,拉康执意支持米勒入选导师委员会,其他成员反对拉康的这一决定。1980年1月,拉康宣布解散巴黎弗洛伊德学院

(EFP)。不过,1980年10月,拉康宣布成立“弗洛伊德事业学派”(ECF),并钦定女婿雅克·阿兰·米勒为自己事业的接班人。1981年9月9日拉康在巴黎去世,他告别人生的最后一句话是“我很固执……我正在消失”。

作为一代精神分析学大师和后结构主义思想家,拉康对世界范围的人文思想的影响是深刻而广泛的。从拉康精神分析学的传播来看,它在不同的学术语境中,遭遇是不同的。在一般的拉丁语国家和法国,拉康研究主要侧重于临床的精神分析实践。先后有巴黎弗洛伊德学派、弗洛伊德事业学派负责训练拉康派的精神分析师,当然也冲击着哲学、文学、电影等领域,但这些不是主流。在英语国家中,拉康的研究和影响主要围绕着电影—文学—女性主义三角旋转。

1981年拉康逝世后,拉康派的精神分析界再次发生了分裂,一如拉康生前多次遭遇的那样。拉康前期的同事和学生与后期拉康指定的学术继承人米勒之间,由于对拉康精神分析学的不同阐释,产生了不同的思想学派。

在法国拉康主义^①的几代人之间存在着“老派”与“新派”的对立。拉康的第一代传人属于老派,包括奥克塔夫、塞尔日·勒克莱尔、穆斯塔法·萨福安等,他们以拉康20世纪50年代的著作(《著作选》)^②为基础,强调临床问题的重要性、符号界的理论主导地位和拉康的结构主义倾向。第二代传人属于新派,也就是拉康的女婿雅克·阿兰·米勒领导的米歇尔·西尔韦斯特、阿兰·格罗里夏尔、斯拉沃热·齐泽克等人。新派学者认为,晚期拉康的拒绝任何符号化的“实在界”概念才是整个拉康理论的核心。

① 拉康主义,在这里特指拉康的精神分析学哲学。称之为“主义”主要齐泽克继承了拉康哲学的基本概念、范畴、理论视角,并在拉康精神分析学谱系中试图解决意识形态等当代哲学问题。齐泽克意识形态理论的基本构架和逻辑发展属于拉康主义的,并不意味着对马克思主义传统的排斥或否定,只不过笔者为了首先梳理出齐泽克的意识形态理论的基本逻辑和路径而采取了挖掘其精神分析谱系中的思想脉络而已。齐泽克意识形态理论在马克思主义谱系中的地位和逻辑关系,也是齐泽克研究中一个亟待研究的问题,笔者在第八章中作了初步的梳理和解读。

② Lacan, Jacques: *Écrits: A selection*, trans. Alan Sheridan, New York: W · W · Norton & Company, 1977.

心。齐泽克属于米勒领导的新一代拉康主义者,他开创了斯洛文尼亚学派。1982~1986年齐泽克在法国巴黎跟随雅克·阿兰·米勒研读拉康精神分析学,特别是拉康晚期坚持了近27年的《研讨班报告》。由此可见,齐泽克属于“新派”的继承人,他说:

“我必须公开说,我理解的拉康也就是米勒的拉康。在米勒之前,我并没有真正理解拉康的思想。因此,我从巴黎的这段时间学习中受益匪浅,那是我思想形成的一个重要时期。”^①

在齐泽克的理论解读中,齐泽克看到了与他人不同的拉康,或者说齐泽克所解读的是晚期拉康,是雅克·阿兰·米勒的拉康,是齐泽克的拉康。齐泽克把晚期拉康当作拉康思想的核心,认为实在界是拉康主义的哲学基础,从而把拉康精神分析学的主要范畴用于哲学、政治学和文学—文化批评等问题的探索之中。

首先,从齐泽克的师承以及斯洛文尼亚学派的理论追求来看,他对拉康理论有两个根本的看法即:“分裂的拉康”与“实在界的凸现”。在这两个观点支持下,齐泽克重新阐发了拉康哲学。首先,齐泽克认为,拉康分为早期和晚期两个拉康。^②他指出,1960年拉康的研讨班报告《精神分析的伦理学》(The Ethics of Psychoanalysis)作为早晚期的分割点,标志着拉康的根本性转向:早期以标准的《著作选》(Ecrits: A selection)为重要文本,晚期以拉康坚持27年的《研讨班报告》(The Seminar)(1953~1979年共26集)为主要研究对象。拉康是一个极具原创色彩的、与时俱进的哲学家,理论在不停地发展,其核心概念比如镜像阶段、对象a、符号界、大他者等都在不断地变化,甚至有些概念的后期内涵否定前期的定义。齐泽克说:

“英语世界对雅克·拉康的接受,尚未融入以《精神分析的伦理学》(1959~1960)为标志的断裂的全部结果,即使有所融入也

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克,[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第35页。

^② 精神分析学界一般以1960年为转折点,把拉康分为前、后(或早、晚)两个时期。

不占主导地位。这次断裂彻底改变了他的教学重心：从欲望的辩证法转向了快感的惰性，从作为编码信息的病症转向了作为充斥着快感的字符的病症合成人，从“无意识具有语言结构”转向了处于中心位置的原质——抵抗一切符号化的快感的不可化约的核心。”^①

鉴于这种理论的对立或者分裂，齐泽克认为，再同步地阅读拉康的《著作选》与《研讨班报告》是绝对不合适的。他提出理解和阐释拉康必须从雅克·阿兰·米勒提出的“拉康反对拉康”的方式才可行。齐泽克声称，理解拉康的唯一方式就是把他的工作当成一种不断前进的工作，当成追求某种“稳固的创伤性内核”的连续性工作。

其次，齐泽克确立了“实在界”在拉康理论中的核心地位，阐释了“实在界”、“想象界”和“符号界”的关系。众所周知，拉康的精神分析学是从研究妄想狂精神病的自我形成开始的，所提出的婴儿自我形成的镜像阶段理论，相当于“想象界”；后来加入了结构主义语言学的成分，所提出的“无意识具有语言结构”，是“符号界”的理论雏形；比较早期而言，晚期拉康则侧重于欲望的辩证法、对象 a、原质等这些属于实在界的范畴。可以看出，尽管 1953 年拉康在研讨班报告《想象界、符号界、实在界》就明确提出了“三界”理论，但并没有具体地展开论述。要而言之，“三界”在初期拉康的理论中具有发生学意义上的阶段性，晚期拉康则更强调“三界”在共时中并存，而且相互牵连、互为表里。

“想象界”(The Imaginary)，也称“想象的”或“想象域”，作为拉康思想中一个核心概念，并不仅意指幻想，而是具有幻想、引诱、诱惑等多重意味。“想象界”的基础是镜像阶段自我形成的模式，人类自我正是通过认同形象或者镜像而产生的，因此，认同是想象界的核心问题。

“符号界”(The Symbolic)，或译为“象征界”、“符号的”、“符号域”，指

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《实在界的面庞》，季广茂译，中央编译出版社 2004 年版，第 191 页。

的是拉康理论中语言学介入后的无意识结构和欲望法则的表征,是社会化了的符号象征秩序。首先,符号界是一个先验的、具有梦结构的语言—能指系统,是主体存在的基础。它让人类摆脱想象界的虚幻性,建立起主体间交往的社会符号网络,从而赋予人类各种意义。其次,由于符号界(大他者)阉割了主体,使它处于分裂的状态,失去了原初快感。

“实在界”(The Real),又译为“真实界”、“实在的”、“实在域”等,它是拉康晚期理论的核心概念。实在界具有强烈的悖论性,齐泽克说:“实在界既是坚硬的难以渗透的内核,它抵抗符号化;又是纯粹的空幻性的实体,它本身并不具有本体论的一致性”。^① 这就是说,“实在界”不是一个实际存在于现实中的实体,它是抵制符号界的硬核,因此只能由回溯性的效果所显示。在社会层面来看,实在界就是一个“不可能性”^②的对抗,是社会的根本分裂和永恒的不平衡。从哲学本体论来看,实在界是弗洛伊德的“死亡本能”(death drive)的空无和彻底否定性,它本身就是某一空隙、短缺的体现。要而言之,齐泽克的“实在界”这个概念类似于康德的“物自体”是一个可望而不可即的非实存的概念,难以说明实在界究竟是什么,只能围绕着这个概念的效果来定义它;同时,作为齐泽克的思想发展中的概念,齐泽克在不同的理论侧面中,对实在界的表达也有不同的变形。

总的来说,就齐泽克的理论发展来说,他继承了雅克·阿兰·米勒以实在界为核心的拉康理论研究传统,把实在界与符号界的关系放在社会无意识层面予以考察,发展了意识形态理论;同时,他把实在界与精神分析的死亡冲动、强迫重复联系起来考察,并在与德国唯心论、当代后现代哲学对话中提出了“去中心化主体”观点;进而,他从实在界就是原质(Thing)、就是“没有任何关系”的观点出发,探讨了实在界与后现代主义、女性主义、希区柯克电影等通俗文化的关系,在一定程度上拓展了拉康理论的阐释范

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第230页。

^② 齐泽克的一个哲学概念,指社会之所以不能获得和谐和一致性的根本否定性,也就是拉康所说的“社会并不存在”。这一问题将在第四章第四节加以论述。

围。事实表明,从意识形态研究的角度来看,齐泽克主要站在拉康精神分析学的传统中,用拉康的基本范畴来阐释意识形态基本结构以及资本主义批判的诸多问题。

美国学者弗里德里克·詹姆逊就曾说过:

“马克思主义的特权在于它总是介入并周旋于不同的理论符码之间,其深入全面,远非这些符码本身所能及。齐泽克想告诉我们说拉康主义也是这样一种转换模式,甚至是一种优于马克思主义并包容马克思主义和辩证法的模式。”^①

由此,我们可以看出,齐泽克的理论底色是拉康精神分析学,而且还是经过法国当代精神分析学家雅克·阿兰·米勒传承的晚期拉康哲学。正如齐泽克所认为,精神分析学是一种在现代社会中独具特色的知识谱系和精神传统,这里的拉康主义是特指齐泽克基于正统的拉康解读、阐释路径,把拉康精神分析学理论当作一种观察世界、阐释世界的基本立场、思维方式和核心体系,正因为这样,笔者对齐泽克的拉康主义解读就是从精神分析学特别是拉康精神分析学的知识谱系(或传统)出发来解读、梳理和总结齐泽克的思想。

第二节 意识形态与拉康

齐泽克的意识形态理论是如何按照拉康的精神分析理论发展而建构起来的呢?或者,他的思想有着什么样的逻辑进程呢?笔者认为,齐泽克意识形态理论的内在逻辑就是拉康精神分析学发展的内在逻辑。首先,弗洛伊德的精神分析学逻辑,是从1895年《癔症研究》、1900年《梦的解析》、1901年《日常生活的精神病理学》开始的,这一阶段他主要的理论核心是无

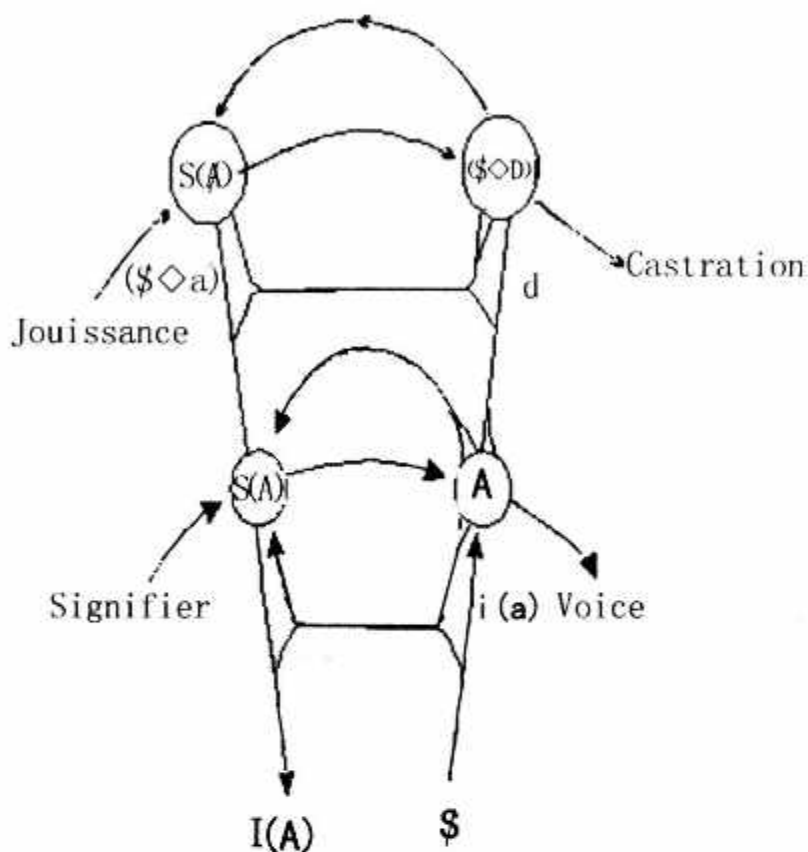
^① [美]詹明信:《晚期资本主义文化逻辑》,生活·读书·新知三联书店2003年版,第22页。

意识及其形式。弗洛伊德认为,神经症、梦、口误、笔误等都是被压抑了的无意识欲望的回归,其中梦的形式研究处于中心地位;

其后 1905 年《性学三论》、1915 年《精神分析引论》等开始提出幼儿性欲的问题,俄狄浦斯情结、力比多和自我认同成了关注的焦点,这一时期他的泛性论声名远播;1920 年《超越快乐原则》、1923 年《自我与本我》都是弗洛伊德后期重要著作,这一时期他主要完善了自我、本我和超我的人格理论,并凸显人的死亡本能、超我等概念及其意义。1930 年《文明以及缺憾》等把他的精神分析理论开始推广和延伸到文化、宗教、历史和艺术的领域,显示了其精神分析原理的强大阐释力。由此,从概念上看,弗洛伊德的精神分析研究是从无意识到力比多、俄狄浦斯情结,进而到本能(生本能与死亡本能)来逐步发展的,而这一逻辑正好也是拉康精神分析学的内在路线。

拉康“回到弗洛伊德”的学术口号,意味着他的理论尽管不乏天才性的改造和修正,但内在逻辑依然是弗洛伊德的,是在对弗洛伊德亦步亦趋的精读、细读中展开的,否则拉康也不会以正统的弗洛伊德派自居。拉康的精神分析学是从精神病学中的妄想症研究开始的,1948 年《精神分析中的侵袭性》、1949 年《助我之功能形成的镜像阶段》等论文展示了拉康研究的起点所在:主体之自我的形成以及与他人关系。1953 年《精神分析学中的言语和语言的作用与领域》则标志着拉康从想象界转入到以能指为核心的符号界,以此透视主体无意识欲望的基本形式,即梦的形式。1960 年的《主体的倾覆与在弗洛伊德无意识中的欲望辩证法》问世,标志拉康的思想进入强调实在界以及相关概念的后期,这篇文章与同年的研讨班报告《精神分析的伦理学》成为拉康早期与晚期理论转折的分割点。在该文中,拉康提出了 4 个依次递进、逐次深化的欲望图表。^① 下面所示为这一系列演进的图表中最高级的完整图表 4:

^① 拉康的欲望图表有 4 个,图表 4 是最高级的完整形态的图形,包含了前面的 1~3 图形,这里只标出了图表 4。



图表 4

可见,在欲望图表中,不仅包含了想象界、符号界和实在界的理论,而且还包含了几乎拉康所有核心概念,可以说这一图表是拉康全部理论的凝缩。

笔者认为,通过对欲望图表1-4中核心概念发展的阐释,我们就理解了拉康从早期到晚期的理论发展逻辑,同时也说明了齐泽克意识形态理论的基本路径。

在这里,第一个图表是能指与所指交叉的关系图,阐释了主体被阉割以及能指链诞生的理论事实。齐泽克把这一能指链理论放置于意识形态的形式研究上,认为意识形态就如同梦一样,即如果迷信梦文本背后的隐秘内容反而难以勘破梦的无意识欲望,意识形态也不能从内容或者背后的秘密来解读,而是要探索其形式的秘密。意识形态如同梦一样,其秘密在于其能指相互连接的形式,梦的凝缩与移置就是意识形态形式隐喻与换喻,其中梦的连结点就是意识形态能指链中的主人能指,它发挥着意识形态的缝合作用,保证了意识形态与现实的一致性,遮蔽了社会基本对抗。

第二个图表核心概念是 $i(a)$ 理想自我与 $I(A)$ 自我理想,其中齐泽克主要论述了从镜像阶段的主体之想象性认同到符号界的符号性认同的过程。它正是意识形态能指秩序缝合主体的过程,即主体必须在意识形态符号秩序中“注册”。第三个图表就引入了处于符号界、主体以及二者之间构架的核心概念——幻象($\$ \diamond a$)。从想象性认同到符号性认同的过程不是一帆风顺的,想象性认同的不一致性表现为侵袭性,而符号性认同的不一致性则表现为抵制、反抗符号委任,拒绝成为大他者(意识形态秩序)所召唤的那个主体。那么,在其中“幻象”何为呢?齐泽克指出,幻象是结构主体欲望的方式,是构建主体的现实感的先验图式,是遮蔽现实社会对抗的意识形态叙事,即幻象结构欲望、幻象结构现实、幻象遮蔽社会非一致性。换言之,意识形态幻象不仅构造了主体以及主体的现实感,而且还架构了社会的完整性、统一性和一致性。如果没有幻象,主体直接面对重现的实在界,那么就会精神崩溃或者自杀。第四个图表提出了两个核心概念,即一个是快感(jourissance),另一个是驱力($\$ \diamond D$),它们进一步把意识形态深入到了拉康的实在界来考察,揭示了意识形态的快感动因和快感经济学,并通过病症、驱力与行动引发了意识形态秩序(符号界)批判和毁灭的可能性。

因此,齐泽克借助阐释欲望图表中的5个核心概念,即能指、认同、幻象、快感、驱力,以此展开论述他的拉康精神分析学的意识形态理论。缝合作用和认同过程都属于意识形态秩序的话语表层,意识形态幻象则是意识形态所塑造的真实现实,它遮蔽或者改造了真实的社会分裂和对抗。快感是意识形态的欲力经济学,它维系和支撑着意识形态符号话语和幻象。驱力与行动则昭示了意识形态秩序的终结和符号界革命的可能性。

后马克思主义理论家恩斯特·拉克劳在《意识形态的崇高客体》一书“序言”中的一段话充分点明了齐泽克意识形态理论的内在脉络。他指出:

“这个学派(拉康研究的斯洛文尼亚学派)具有两大特色。第一是它坚持不懈地指涉意识形态—政治领域:它对意识形态的运

作机制(认同、主人能指)的作用、意识形态幻象所作的描述和理论化,它对“极权主义”以及不同变体(斯大林主义、法西斯主义)予以限定的企图,以及对东欧社会中激烈的民主斗争的主要特征的概述,都可以表明这一点。拉康的缝合点这一概念被设想为意识形态的运作基础;幻象成了一个想象丰富的电影脚本,它隐藏了基本的分裂和“对抗”,而社会领域正是围绕着分裂与对抗构建起来的:认同被视为一个过程,意识形态领域正是通过这个过程构成的;快感或则执爽^①促使我们理解排他逻辑是如何在诸如种族主义的话语中盛行起来的。”^②

第三节 研究综述

如果阅读拉康是一个梦寐的话,那么阅读齐泽克则无疑是在穿越一座无比复杂、纵横交错的迷宫。这不仅因为拉康理论及其概念本身固有的复杂性、晦涩性和含混性,而且更因为齐泽克重复古怪的逻辑、纵横捭阖的理论对话、潇洒随意的“后现代”文风。中外很多学者都谈到了齐泽克的文本之“不可读性”,可见,要把他的理论整理成逻辑清晰的正规学术文本,那是无比困难的。作为齐泽克的好友和学术伙伴,恩斯特·拉克劳就曾指出:

“读者可能会轻而易举地迷失方向,因为这本书的文体有点怪模怪样。它肯定不是一本传统意义上的理论著作;也就是说,它不具有这样的特点:具有系统性结构,……彼此之间的“统一性”仅仅是围绕着一个普通问题而展开的主题性讨论的结果。它是一系列相互呈现、阐发的理论干预,依据的并不是论点的循序

① “执爽”是有些拉康研究学者对 *jouissance* 的翻译,也有翻译为快感。

② [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第3页。

渐进,而是我们所谓的后者对前者的反反复复,这样的反反复复发生在各不相同的舒缓语境之中。”^①

显然,齐泽克的文本不是标准的学术著作,它的特点从来都不按照始、论、证、辩、结的“法定”学术程序来写作。^② 他的行文极为散乱,常常在阅读一段下来不知道他的中心论点是什么的时候,例子又很快淹没了本该凸现的论点。他的概念一如拉康那样,没有经过严格的定义,也不具有逻辑意义上明显的内涵和外延。可见,齐泽克的文本不是一个可读的文本,或者说它不是已经成形的知识体系,而是围绕几个核心问题组织起来的可写文本,要想理解它,需要读者充分的精神分析知识和不同思想背景。

概言之,齐泽克文本的第一个显著特点是散漫随意。开头提出一个观点或问题,出现一些警句式的语言,接着就是根据类似性而举出的不同领域毫无表面联系的事例,常常是一个观点引发了他的思想火花,这个火花很快就脱离了原来的地基而烽火燎原了,最后你不知道他到底说了什么,只是觉得很过瘾。第二个特点是观点没有逻辑性。他的文本好像是在跟朋友聊天一样,是朋友式的漫谈。观点不是逻辑地展开,思想不是一个阐发的过程,而是根据一个主要观点,组织具有内在相似性的事例来反复说明之。

基于上述原因,研读齐泽克文本最好的方式或许就是以齐泽克的眼睛来阅读齐泽克,即沿着他的问题或者思路进行理论的增值。恩斯特·拉克劳说:

“因为理论的展开的过程不是必不可少的论点推进的过程,文本最终获得的是中断而非结论。这就必然要求读者沿着作者开辟的方向,自己完成理论的增值工作。因为齐泽克的文本是罗

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第5页。

^② 参考了学者季广茂的看法,他翻译了齐泽克的《意识形态的崇高客体》、《实在界的面庞》等重要著作。

兰·巴特所谓的‘可写文本’的范例。”^①

通过研读齐泽克的理论,判断他属于拉康主义谱系的理论家是显而易见的事,但是,读懂并阐释他的思想,则需要按照他的理论发生的基本逻辑来“亦步亦趋”地探险。因此,本文基本上是从精神分析学自身的发展历程以及弗洛伊德、拉康、齐泽克的理论演化逻辑来阐释齐泽克的,并试图找到齐泽克意识形态理论的发展路线图,即拉康的欲望图谱。在笔者看来,只有从拉康主义视域出发,才能窥视到齐泽克意识形态理论的真正逻辑和内涵,当然,这不意味着排斥作为相关补充的其他研究路径,比如马克思主义的途径等。

(一) 研究现状

1980~2009年,在世界范围内齐泽克研究越来越受到学术界的重视。齐泽克的著作已经被翻译成英语、法语、德语、中文等多国文字。对他的研究,主要集中在精神分析学理论、意识形态、主体性、大众文化、文化研究等方面。在西方,齐泽克研究也处于起步阶段,但研究依然比国内深入,有多种学术专著问世和数百篇学术论文。综合性介绍和探讨齐泽克与拉康精神分析学关系的专著有:伊里扎贝司·怀特和爱德蒙德·怀特(Elizabeth Wright and Edmond Wright)的《齐泽克读本》(《The Zizek Reader》)、萨拉·卡伊(Sarah Kay):《齐泽克:批判性导论》(《Zizek: A Critical Introduction》)等,侧重于探讨齐泽克在精神分析学谱系中的理论逻辑和内涵,认为实在界是齐泽克哲学的核心概念,是欲望、政治、文化和意识形态理论的核心思想。探讨齐泽克政治哲学方面的著作有:瑞克斯·巴特勒(Rex Butler)的《Slavoj Zizek: live theory》(《齐泽克:活着的理论》),可以说是齐泽克政治学理论的总结性著作,挖掘了政治意识形态的规律以及新的政治可能性。格林·戴里(Glyn Daly)的《Conversation with zizek》(《与齐泽克对话》)已经翻译成了中文,他描述了齐泽克的学术经历,并在后资本主义社会批

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第6页。

评、精神分析的实在界以及不可能性的政治等方面予以深入对话,成为阅读和研究齐泽克的第一手资料。2007年1月由英国利兹大学传媒学院主办的《国际齐泽克研究学刊》(International Journal of Žižek Studies)正式创刊,它成为各国齐泽克研究和交流的一个学术平台,标志着齐泽克研究的国际化。

中国的齐泽克研究起源于2002年季广茂对齐泽克《意识形态的崇高客体》一书的翻译。2002年方杰翻译了齐泽克编著的《图绘意识形态》,2004年季广茂翻译了齐泽克的自选集《实在界的面庞》。这3本中译本很快在中国内地学界引起了反响,马克思主义、文化研究和精神分析学方面的学者开始关注于齐泽克及其思想。2004~2006年江苏人民出版社出版了8部《齐泽克文集》,至此齐泽克关于政治学和意识形态方面的著作已经多数被翻译为中文。从出版的著作内容来看,多数是针对政治学和资本主义批判的,因此,国内学界也比较关注齐泽克的意识形态理论研究。

总的来看,国外研究集中于梳理和总结齐泽克的整体理论特点层面上,论文和专著也不是太多,而且质量参差不齐。目前国内齐泽克意识形态研究方面,大致有百余篇学术论文,数十篇学位论文;主要问题是研究者由于相对缺乏深厚的精神分析学知识背景和对拉康哲学的深入研究,因此,难以把齐泽克研究放在某个知识谱系中挖掘其理论的内在逻辑。

另外,关于介绍齐泽克生平的文章有七八篇,主要侧重于描述齐泽克的社会生活状况和著作简介。最早在国内刊出的介绍文章要数王逢振1999年在《外国文学》上发表的《齐泽克:批评界的一颗新星》。他介绍了齐泽克的简单学术经历,重点放在了他的学术著作的介绍上,描绘了他理论的基本方面;方书辉所著的《齐泽克:来自斯洛文尼亚的国际学术明星》(《中国图书评论》)、王永豪所著的《齐泽克的鬼脸》等,都属于简单介绍作者生平的文章。

张一兵的《齐泽克:拉康对马克思的全面接管》则从齐泽克的学术旨趣和哲学根基入手对他进行了理论定位。作者认为,齐泽克的哲学其实算不上是一种绝对原创的东西,在理论逻辑和政治立场上,他首先是一个拉康

主义者,而后可以算是一个西方语境中的左派知识分子。张一兵认为,在学术舞台上,他最早将马克思与拉康哲学嫁接起来而独创一门;齐泽克不是西方马克思主义的正统传人,因为他从不以马克思主义者自居,但在自己的学术研究中,他又始终坚持马克思对资本主义的批判精神。不过,这种批判又总是经由拉康来中介和渗透。所以,在张一兵的理论构架里,齐泽克将被安顿在后马克思思潮之中。应该说,张一兵对于齐泽克的定位基本上是确定的、准确的,齐泽克是拉康主义的左派理论家,或者如科斯·巴特勒所说:“马克思主义是他的理论追求,拉康则提供了学术体系和概念”。

相对来说,对于齐泽克的意识形态理论方面的研究论文要多一些,比如张一兵《马克思发明了拉康的“症候”概念——齐泽克〈意识形态崇高客体〉解读》《意识形态幻象对伪现实的支撑——齐泽克〈意识形态崇高客体〉解读》《社会症候与非完全拜物教——齐泽克〈意识形态崇高客体〉解读》《肯定的犬儒主义与意识形态幻觉——齐泽克〈意识形态崇高客体〉解读》《物化的信仰与幻象建构的社会现实——齐泽克〈意识形态崇高客体〉解读》;季广茂《寻找崩溃点——齐泽克及其意识形态理论浅说》《〈意识形态崇高客体〉译者前言》;卢永欣《齐泽克的意识形态幻象理论》《齐泽克:穿越意识形态幻象》《齐泽克与马克思主义意识形态观之比较》《齐泽克:意识形态的三种形态及其幽灵》;高远《阿尔都塞与齐泽克意识形态理论辨析》;苏平富《“征兆”意识形态的创伤性内核——齐泽克意识形态理论初论》《意识形态的秘密:“他者的短缺”或“真实的缺失”——齐泽克意识形态理论初探》《齐泽克的意识形态批判理论》;马元龙《症状、幻象与意识形态——论齐泽克的意识形态理论》;邱晓林《意识形态论:从特拉西到齐泽克》;胡大平《他者:意识形态批判理论的一个新的支点》;王茜《齐泽克〈意识形态崇高客体〉的意义》;等等。不过,多数论文并没有把齐泽克看作一个独立的思考主体和理论体系来看,而是把他的理论与马克思、阿尔都塞进行对比阅读。

在笔者看来,这种对比阅读是必需的,但针对目前的研究现状,首当其冲的应该是侧重于他的学术谱系本身逻辑来解读其著作,只有如此,才能

看到完整的、有机的、逻辑的齐泽克理论。只有实事求是地阅读一个思想家尽可能全面的理论著作,才能在整体上把握局部的思想。

(二) 研究难点与创新

由于笔者学识浅薄和能力有限,对于把握当代著名的拉康主义哲学家齐泽克的全面思想还是存在很多困难和难题。

第一,精神分析学理论本身的艰涩难懂。齐泽克属于结构主义的精神分析学拉康学派,要理解他的思想首先要理解拉康,而要理解拉康,则必须先理解精神分析学的创始人弗洛伊德的思想,了解百年来的精神分析运动史、精神分析理论史中的辩驳和转折,唯有如此才能理解拉康所提倡的“回到弗洛伊德”的理论扬弃和历史意义。拉康本人的思想诡异多端、博大精深,并且以艰涩难懂而著称于世,被人称为“现代萨满教巫师”。要接近拉康,必须了解拉康的思想渊源,比如经过科热夫阐释的黑格尔的“辩证法”、索绪尔的现代语言学知识、列维·斯特劳斯的结构主义人类学,同时还有具有精神分析学的临床感性经验和相关的心理学知识。由此看来,此中的难度可想而知,每思之不胜惶恐。

第二,晚期拉康思想的拓扑学转向也是理解的难点。晚期拉康的思想发生了重要的转向,对于其全部学说的核心概念——想象界、符号界、实在界做了重新的界定。这一转折与晚期拉康对拓扑学的研究密切相关,据说与拉康一起工作的是两位杰出的拓扑学家。在拉康的文集和研讨班报告中,随处可见拉康用拓扑学公式、拓扑学图形来阐释自己最得意、最精妙的哲学思想,在其中,“莫比乌斯带”、“三界结”的拓扑学原理是拉康后期思想关注的焦点,也是其理论的凝缩所在。

第三,齐泽克不单纯是对拉康的阐释,也是对拉康的改造和发展。他把拉康的精神分析学予以普遍性的哲学化,从康德、黑格尔来理解拉康,因此,德国唯心主义哲学传统就成了一个研究齐泽克的必经之路。众所周知,康德和黑格尔的哲学本身就如同天书一样,体系博大、论述精深,恐怕这也是该论题的最大困难了。

在2004~2008年这近5年的时间里,我的研究从《弗洛伊德文集(1~

8卷)》、拉康《文集》和研讨班报告转至齐泽克的哲学与意识形态理论。在这一自然的学习过程中,我认为齐泽克是属于拉康主义的理论谱系的,其理论基础是拉康的精神分析学,因此,只有从精神分析学视域出发,我们才能真正理解齐泽克的意识形态理论。总的来说,本文创新之处在于:

首先,通过梳理齐泽克的拉康主义意识形态理论,清晰地展示晚期拉康的思想概貌,从而补充了国内对拉康研究的不足——目前的拉康研究主要集中在前期拉康思想的总结和梳理上。论文表明,拉康的精神分析学具有临床治疗与理论研究实践之分别,同时有前后期拉康分裂的论断,后期拉康思想颠覆了前期的拉康思想,因此,通过齐泽克的研究,我们可以看到拉康精神分析学后期思想的重心所在,以补国内拉康研究的不足。

其次,从弗洛伊德、拉康精神分析学的理论谱系出发,系统地梳理齐泽克的拉康主义意识形态理论。针对目前学术界在理解上存在的偏差和误认,本文试图为读者提供一个从拉康精神分析学到齐泽克意识形态理论的完整脉络和理论逻辑。齐泽克的学术渊源和理论发展逻辑是与拉康的精神分析学发展逻辑是一致的,因此,作为拉康哲学发展线索和理论精髓的欲望图表,同时也是齐泽克意识形态理论发展的内在逻辑。本文按照拉康的欲望图表1-4的逐次深入发展,解读和阐释了齐泽克意识形态理论的运作机制以及意识形态革命的可能性。

最后,促进国内意识形态研究。在意识形态研究中,马克思主义(包括西方马克思主义)意识形态理论以及非马克思的意识形态理论,在当代资本主义全球化语境和后现代政治中,其相关的阐释和理论活力都受到了某种程度的挑战。齐泽克的拉康主义意识形态从拉康精神分析学的深层心理学传统出发,研究和揭示了主体与意识形态在无意识层面运作机制和发挥作用的方式,因此,对马克思主义以及其他理论资源下的意识形态研究是一个全新的探索和有益的补充。概言之,齐泽克的意识形态理论是在后结构主义、后现代主义理论颠覆和冲击后,对于意识形态问题再思考的表现。

(三) 研究方法

第一,采用文本细读方法,通过阅读齐泽克的理论文本,对其理论发展脉络进行梳理。齐泽克独具特色的理论创造,是对精神分析大师拉康的重读。法国后结构主义的原创性给人印象深刻,但他们也是通过重读的方式展开其理论想像的,重读不仅仅是一种解释,还是一种新的发明。德勒兹和福柯是对尼采的重读,阿尔都塞是对马克思的重读,柯耶夫是对黑格尔的重读,拉康则是对弗洛伊德的重读。这些创造性的重读,今天又被再次重读了,这是对于重读的重读:赛义德、巴特勒对福柯的重读,斯皮瓦克和耶鲁学派对德里达的重读,正是这些反复性的文本细读、重读,在推动理论的进步。在所有这些创造性的重读中,齐泽克对拉康的重读是独树一帜的,他用拉康的理论来解释日常现象和通俗文化,这样,拉康晦涩的学院阴影完全被他的日常生活叙述驱散了,拉康似乎轻而易举地进入了日常生活。反过来说,齐泽克也用通俗文化、文艺批评作例证来解释和重读拉康的理论。一切的阐释首先在于理解,而理解之功在于细读。正如齐泽克自己所说:

“在米勒之前,我还没有真正的理解拉康,那时候米勒还举办公共研讨班,……整个学期我们就逐字逐句地研究《康德即萨德》,然后接着研究‘主体的颠覆与欲望的辩证法’等等。我想强调,这一切把拉康展现在我的眼前。要是没有这些,事情也许会完全不同。”^①

齐泽克的理论创造是基于对拉康文本的细读和重读的基础之上的,那么我们反过来也可以齐泽克的方法来读齐泽克。

第二,在比较、对话中展开思想的讨论。齐泽克对拉康思想的理解没有仅仅停留在忠诚的复述者的层次,而是在与当代哲学家、思想家的对话中对拉康进行了举一反三的把握。从齐泽克本人来看,他是一个具有辩论

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克,[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第35页。

性、对话性的哲学家,他的文本几乎都是在与当代哲学思潮的对话中产生的。齐泽克的著作是一系列的相互呈现、阐发的理论干预,依据的不是论点的循序渐进,而是前后的反反复复,因为齐泽克的文本是罗兰·巴特意义上的可写文本。因此,拉克劳说:

“这就要求读者沿着作者开辟的方向,自己完成理路的增值工作。因此,当齐泽克说完了拉康、黑格尔、卡夫卡之后,应该举一反三地想到柏拉图、维特根斯坦、莱布尼茨、葛兰西或索列尔。”^①

总之,本文在完成对齐泽克本身思想(弗洛伊德、拉康的精神分析学是主脉)的梳理后,还大量阅读理解在其文本中处于对话者地位的哲学家和思想家,比如马克思、拉克劳、巴特勒、巴迪欧、阿尔都塞、德里达、福柯、哈贝马斯等,从而明晰地展示齐泽克文本中的真实思想。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第5页。

第二章 图绘齐泽克

斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Zizek, 1949 -), 作为当代著名的拉康派哲学家和文化批评家, 斯洛文尼亚的卢布尔雅那大学社会学与哲学研究所研究员, 他是当今的国际学术舞台上一颗耀眼的学术巨星。自从1989年他的第一本英文学术著作《意识形态的崇高客体》出版以来, 他的思想对拉康精神分析学研究、后马克思主义、政治学、通俗文化理论诸多领域都产生了广泛而深刻的影响。美国加州大学教授茱蒂斯·巴特勒(后现代女性主义理论家)说:“对于齐泽克来说, 讨论黑格尔与拉康, 就像呼吸一样自然。”英国马克思主义理论家特里·伊格尔顿说:“齐泽克是最近数十年欧洲所出现的精神分析, 而且实际上是广义的文化理论的最令人敬畏的杰出倡导者。”^① 20世纪90年代以来, 齐泽克也成为我国港台学术界研究的热点, 台湾文化评论家宋国诚说“齐泽克是21世纪西方世界的学术宠儿和左派大将”。

第一节 齐泽克传略

1949年3月21日, 齐泽克在前南斯拉夫的卢布尔雅那市, 即1991年独立的斯洛文尼亚共和国的首府出世。他小时候非常爱好看电影。他回忆说, 那时他异常着迷希区柯克(Alfred Hitchcock)的《惊魂记》(Psycho)和阿伦·雷奈(Alain Resnais)的《去年在马里昂巴德》(Last Year at Marien-

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《易碎的绝对》, 蒋桂琴、胡大平译, 江苏人民出版社2004年版, 见封底。

bad),以至反复观看不少于15次。齐泽克的最初梦想是做一名导演兼电影批评家,这一梦想在2000~2008年间得到了部分实现——除了关于齐泽克本人的纪录片《齐泽克》外,他还参与制作了女导演苏菲·斐茵斯(Sophie Fiennes)的纪录片《变态者电影指南》(The Perverts Guide to Cinema)。齐泽克说:“电影确实是种变态艺术。你所欲的,它不会给你满足,它(只)告诉你如何去欲望。”^①在这部长达150分钟的纪录片里,齐泽克滔滔不绝地用精神分析学论述希区柯克、大卫·林奇、基斯洛夫斯基等导演所拍摄的43部经典电影,妙语连珠,大受影迷欢迎。

不过,虽然参与了拍摄影片和分析电影,但是齐泽克最大的声名还是来自哲学和精神分析学研究领域,齐泽克幽默地说:

“首先,我想要指出的是哲学不是我的第一选择。克劳德·列维·施特劳斯曾经说过,每一个哲学家、每一个理论家,都曾经有过一个失败的职业,而正是这个失败才标志了他的存在。”^②

齐泽克的哲学经历几乎与东欧国家的主流思想变迁是一致的。他15岁就开始在学校接触和学习正统的马克思主义,后来在前南斯拉夫“实践派”的理论启发下渐渐与主流意识形态拉开了距离。海德格尔哲学登陆斯洛文尼亚之后,齐泽克也转向了海德格尔哲学,并深受其影响。后来,法国结构主义在斯洛文尼亚流行起来,他又系统学习了结构主义思想,特别是拉康的结构主义精神分析学。齐泽克认为自己很幸运,因为当时的斯洛文尼亚学术环境宽松,没有狭隘的偏见,几乎所有的国际主流哲学在斯洛文尼亚传播都很广,他如饥似渴地一一学习研读,为日后的学术发展打下了坚实的基础。

1971年齐泽克获得文学学士学位,出版了研究海德格尔和德里达

^① 根据有关网站报道齐泽克准备与导演苏菲·斐茵斯合拍“理论电影”《变态者电影指南》第二、三部,这也是齐泽克的一种理论介入实践的方式。参见 <http://msn.mtime.com/my/anita/>。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克,[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第23页。

思想的第一本著作《差异的痛苦》(The Pain of the Difference)。1970 ~ 1974年,他漫游在海德格尔与德里达的哲学海洋中不克自拔,并组成了学习小组。1975年获得文学硕士,在他的硕士论文《法国结构主义理论与实践的关联性》中着重考察了德里达、拉康、福柯和克里斯蒂瓦等欧陆哲学家的思想。1975 ~ 1976年经过一段时间的彷徨之后,他决定转向拉康的精神分析学。1979年他进入卢布尔雅那大学社会科学学院的社会学系做研究员。1981年完成了有关海德格尔研究的博士毕业论文,获卢布尔雅那大学博士学位。

20世纪70年代中期,齐泽克经历了一个学术迷茫和彷徨时期之后,转向了法国结构主义。他说:“我本人和我们这个小组一直天真地用基督教追求、吸收一切来自法国的思想,如列维·斯特劳斯、福柯、拉康等人。”^①在这个时期,齐泽克、阿兰达·扎潘克(Alenka Zupancic)、姆拉登·多拉(Miaden Dolar)^②所组成的研究小组逐渐成了正统的拉康派。20世纪70年代后期,以齐泽克为首创建了理论精神分析协会(Society for Theoretical Psychoanalysis),并召开了大型《精神分析与文化》国际研讨会,自此精神分析学研究领域里的斯洛文尼亚拉康学派在西方世界崭露头角。他的学术活动为拉康的哲学思想在斯洛文尼亚的传播起到了重大的促进作用。他所领导的精神分析协会组织多次讲座,开设了拉康的研究课程,出版了一系列拉康研究的学术文选,同时用德语、英语、斯洛文尼亚语等多种语言编辑了多种有关精神分析与文化理论的书籍。

1982 ~ 1983年和1985 ~ 1986年,齐泽克应拉康的学术继承人、法国拉康精神分析学家雅克·阿兰·米勒的邀请赴法国巴黎第八大学做访问学者,深入地研究拉康精神分析学。大约3年的时间,他跟随阿兰·米勒研讨拉康的精神分析学思想。在1985年齐泽克获得巴黎第八大学博士学位。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克,[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第30页。

② 阿兰达·扎潘克(Alenka Zupancic)现为斯洛文尼亚卢布尔雅那大学社会哲学教授;姆拉登·多拉(Miaden Dolar)现为斯洛文尼亚科学与艺术学院哲学研究所研究员。

1992年,他在卢布尔雅那大学的社会学系做研究员,但并不经常在国内工作。齐泽克是一位在国家教育体制内的边缘学者,或者说他利用了后社会主义的斯洛文尼亚教育体制享受了充分的学术自由。20世纪80年代齐泽克在巴黎留学期间曾经以举行讲座的形式来筹措生活经费,后来他多次去国外访学或讲学,这一“游学”的方式充分自由了他的心灵和学术研究。1991~1992年齐泽克在纽约州立大学精神分析与艺术研究中心,1992年美国明尼苏达大学比较文学系,1993年美国新奥尔良的图兰大学,1994年卡多诺法学院(Cardozo Law School),1995年美国哥伦比亚大学,1996年普林斯顿大学,1997年新社会研究学院(New School for Social Research),1998年密歇根大学做访问学者。在过去的15年内,他的足迹遍布美国、法国、英国、德国、澳大利亚、瑞士、西班牙、日本等众多国家,参加了250多场国际哲学、精神分析学和文化批评研讨会。1999年齐泽克在德国西部威斯特伐利亚地区的城市埃森的文化研究所工作,并领导一个研究小组。2001年在埃森召开了关于列宁的研讨会,为其反对全球化资本主义的左翼斗争找到了理论资源。

齐泽克不是一位学院式的思想家,而是一位崇尚列宁式生活方式的政治参与者。他所组织的理论精神分析协会在致力于拉康主义哲学研究的同时,还把触角伸向了学院之外的政治民主运动。据中国台湾学者万毓泽说,从20世纪80年代起,斯洛文尼亚的反对运动开始蓬勃发展,在反对阵营中有海德格尔派的右翼民族主义者,也有各式各样的民权运动团体。齐泽克的“斯洛文尼亚拉康学派”支持民权运动出身的自由民主党。1990年他参加第一次多党选举,竞选斯洛文尼亚共和国总统,结果以第五名败北。他后来任斯洛文尼亚共和国的文化大使,不久因大使的琐事而放弃职务。这段经历成为齐泽克理论研究的实践基础,他在20世纪90年代后期日趋激进,批判当代资本主义的全球化,揭露资本主义的意识形态幻象,成为国际左翼激进派人物。

齐泽克立足于拉康晚期理论的解读,把拉康主义与马克思主义相结合所产生的理论形态放之于大众文化、资本主义日常生活、后现代艺术、好莱

坞电影,进而产生了炫目的学术光彩。内地学界对齐泽克的引进和翻译多数看重的正是其马克思主义传统和意识形态批判。自1989年《意识形态的崇高客体》在西方世界出版以来,立刻成为欧美知识界畅销的学术著作。自2002年至今,中央编译出版社和江苏人民出版社翻译了齐泽克的《意识形态的崇高客体》和《图绘意识形态》^①等十余本著作。从出版的著作内容来看,多数是针对政治学和资本主义批判的,因此,国内学界也比较关注齐泽克的意识形态理论研究。

美国《纽约客》杂志的专栏作家丽贝卡·米勒(Rebecca Mead)指出,齐泽克的著作把下列两者:其一以马克思主义批判资本主义,其二是在精神分析的层面上揭露资本主义左右公众想象的方式融为一体,并称他为拉康化的马克思主义者。正是因为这一点,所以美国学者朱迪斯·巴特勒说:“齐泽克热心于通俗文化研究,以此奠定自己的理论基础。许多人感到欣慰,因为他同时谈论阿尔都塞和电影《角斗士》”。^②这就是说,这些看似宣传词的言论中透露一个信息,即齐泽克把艰难的理论研究与跨学科的文化研究结合在一起,并使得两者相得益彰。总的来说,他的学术工作分为3个部分:(1)透过拉康精神分析学来阅读古典哲学与当代哲学;(2)发展拉康主义的意识形态理论;(3)透过拉康来分析文化和艺术(尤其是电影与文学作品);这3个部分在齐泽克的作品中都清晰可见。^③

齐泽克写作速度很快,著作很多,从1989年以来几乎平均每年出版两本书,至今他编著的作品大概超过了25本。在1989年以前,他采用斯洛文尼亚语写作,此后一直用英文写作。在这些著作里面,《意识形态的崇高客体》是齐泽克在西方世界的成名作,在这里面,他探讨拉康主义对意识形态方面的阐释可能性,因此也可以看作是他承接拉康精神分析学的导论,我

^① 《图绘意识形态》是由齐泽克编选的包括他本人在内的14位学者关于意识形态的论述,书中有他的长篇导言《意识形态的幽灵》。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第3页。

^③ 参见[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第10页,序言部分。

们从中可以了解拉康理论的基本概念和基本理论。正如杜克大学出版社在介绍他的著作时所说,“齐泽克已经进入最有吸引力的、最富于洞察的、也最容易引起争论的思想家的行列。”在这以后,他先后出版了一系列有影响的著作,包括《意识形态的崇高客体》(The Sublime Object of Ideology, 1989)、《因为他们不知道他们所做的》(For They Know Not What They Do, 1991)、《斜视》(Looking Awry, 1992)、《享受你的症候》(Enjoy Your Symptom!, 1992)、《延迟的否定》(Tarrying with the Negative, 1993)、《除不尽的余数》(The Indivisible Remainder, 1996)、《快感大转移》(The Metastases Of Enjoyment, 1996)、《敏感的主体》(The Ticklish Subject, 1999)、《幻见的瘟疫》(the plague of fantasies, 1997)等。

在这些著作里面,《因为他们不知道他们所做的》、《斜视》和《延迟的否定》均已多次再版,《斜视》5年间更是再版了7次。在探讨他的著作之所以大受欢迎的原因时,国内学者王逢振说:“恐怕主要是因为他的开拓性和现实感。他的著作不仅跨越了批评理论、哲学和文化研究等领域,而且通过文本分析提供了现实的参照,尤其是东欧的现实”。^①

第二节 理论图谱

显而易见,斯拉沃热·齐泽克是一位典型后现代写作风格的哲学家。他行文杂糅或融合深奥的哲学理念、敏锐的当代社会思考、好莱坞电影、赛伯空间与黄色笑话等众多话语风格为一体,因此文风显得随意而洒脱,逻辑重复而又充满悖论。《意识形态的崇高客体》中的一段话充分说明了他的思想脉络:

“挽救黑格尔的唯一方式是通过拉康,对黑格尔式的遗产进行拉康式的解读,这会为探讨意识形态问题开辟新的途径,并帮

^① 王逢振:《齐泽克:批评界的一颗新星》,《外国文学》1999年第3期。

助我们把握某些当代意识形态现象,而不致于落入任何一种‘后现代主义’的陷阱。”^①

根据上述的说法,可以看出,对齐泽克来说,拉康精神分析理论是一种具有阐释世界的普遍性的理论符码,可以在古典哲学、后现代哲学和意识形态理论间进行自由的嫁接和转换。具体来说,齐泽克的理论可以划分为三重追求:一、阐释晚期拉康理论和建构具有个性色彩的拉康主义;二、拉康精神分析的哲学合法化,在后现代主义理论围攻中重建启蒙主义的激进版主体;三、通过拉康与马克思的联谊,开辟新的意识形态理论途径。

一、德国古典哲学的拉康式解读

2007年6月齐泽克到中国南京做学术访问,^②《南方人物周刊》对他做了一次专访。

记者问道:“您的思想体系在何时得以成型?黑格尔、马克思和拉康等人分别在多大程度上影响了你?”

齐泽克回答说:“绝对是黑格尔对我影响最大,我虽然写了很多关于电影、大众文化的评论,但在内心深处最根本的还是跟从黑格尔的哲学。黑格尔在今天还是鲜活的。”^③

正如著名学者茱蒂斯·巴特勒所说,齐泽克讨论康德、黑格尔和拉康就像呼吸一样自然。由此可见齐泽克对于德国古典哲学的着迷,他不仅深度阅读康德、黑格尔的著作,而且谢林、费希特、马克思等人的著作也广有涉猎。不过,齐泽克对于德国古典哲学的解读不是一种哲学史式的解读,

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第10页。

^② 斯拉沃热·齐泽克于2007年6月8~15日应邀来到中国做学术访问。他参加了南京大学召开的“拉康精神分析学的文化意义”国际学术研讨会,并在南京大学举办了学术讲座。随后,《南方周末》、《新京报》等分别对齐泽克做了人物专访。此次会议是中国学者第一次在拉康研究上与国际学者进行交流和对话。

^③ 2007年7月13日《南方人物周刊》记者蒯乐昊对斯拉沃热·齐泽克做了人物专访《专访齐泽克:我们仍然需要马克思主义》。

而是透过拉康的精神分析学视域进行审视、评判和沟通。或者说,齐泽克在拉康精神分析与德国古典哲学之间架起了一道学术的桥梁,这一桥梁就是古典哲学中的否定性思想。

在德国唯心主义与弗洛伊德主义两大流派的理论对话中,齐泽克所关注的中心是存在法则中的某种缺失(failure)和过量(excess)。在德国唯心主义中存在着某种彻底否定性的东西,康德把这种疯狂称作“魔鬼的罪恶”,谢林用“自我的黑夜”来形容,而黑格尔则把这种否定性称之为“世界的黑夜”。他们论述的重点是“否定性是存在的根本和理性无法消除的背景”。在齐泽克看来,这种彻底否定性与拉康的实在界之原质(thing)是相互沟通的,可以说在驱除笛卡尔的自明的、统一的“我思”主体上是一致的。齐泽克说:

“从康德到黑格尔,他们所说的在哲学观点上自我相关的否定性,与弗洛伊德的死亡本能概念是一致的,这是我的基本观点。换言之,弗洛伊德的死亡本能(death drive)不是一种生理范畴,而是有一种哲学的尊严在里面。弗洛伊德用快乐原则、现实原则来解释人类细腻的功能时,他越来越意识到其中存在一种超越上述原则的、基本的非功能性元素,即一种根本的毁灭性和过量的否定性,所以他提出了死亡本能假设。我个人认为死亡本能是对这种过量否定性的最好概括。从某种意义上说,我的整个工作就是把弗洛伊德的死亡本能概念与德国唯心主义的中心概念、自我相关的否定性进行比较解读的。”^①

简言之,齐泽克要通过德国观念论中的否定性为拉康的实在界找到哲学的本体源头和哲学合法性,并以此抵抗和祛除笛卡尔现代主体性的自傲自负的维度。

齐泽克基本观点:理性存在着结构性的过量,正是疯狂的、过量的一面

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克,[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第64—65页。

存在,才需要理性符号化、驯服化建构,以此才有了主体和社会的秩序。过量不是外在于理性的,而是理性结构性的内在矛盾,是符号化的先验排除。齐泽克认为,康德较早地描述了这种理性的过量或过剩,但是,却没有在他的哲学中予以足够的重视。他的想象力观念忽略了想象力中的否定性力量:康德迷恋于把直观中的分散杂多进行想象力的综合,而删除了想象力中的把整体分散化、解构化的分解活动倾向。齐泽克认为,先验想象力综合代表了人类心智中抽象出事物概念进行把握的知觉,而它的杂多、分散一面则破坏着人类的综合能力,后者是先于前者的,属于前存在层面的实在界。先验综合同一性,就在于对先验想象力中分散、不平衡、杂多的一种原初压抑,并因此会产生出某些不能被整除的余数。齐泽克说:

“所谓尚未被想象力影响/形塑的、神秘无法接近的纯粹杂多,其实只不过是纯粹的想象力本身,亦即想象力的最粗暴的形式,它可将前符号的“自然”的实在界的连续性给瓦解。这种前综合的“杂多”就是黑格尔所描述的“世界的黑夜”,也就是主体的深渊般的、“狂放不羁”的自由,这种自由能够粗暴地将现实炸碎成分散漂浮的支离破碎。其实,这东西就是最纯粹的、最粗暴的想象力,也就是否定性的、分裂性的想象力。”^①

黑格尔说过,“理性才是最终的疯狂”,齐泽克把它解读为理性是疯狂的过量。在黑格尔哲学中,理性和矛盾冲突的观念之间存在着紧张的对立,这种紧张不是理性在对抗一些原始的、非理性的侵略,而是理性自身所固有的,因此,理性在与过量的暴力斗争,其实是在与理性自身的过量而斗争。齐泽克认为,内在于理性本身的过量没有对抗自身之外的东西,而是在对抗理性本质上的疯狂性,这种疯狂性在精神分析学中就是死亡本能。

齐泽克认为,拉康在本质上也是一个先验主义者。早期拉康认为人类生活在一个符号世界中,是不由人自主选择的,符号秩序是人类的先验的

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第47页。

先决条件。在镜像阶段中,人类一出生就要进入语言秩序中,比如母亲的语言、父亲的名字都是秩序的代表,对人类进行阉割,原初与母亲一体的快感就变成了残躯的剩余快感,正是阉割才出现了被划掉的主体以及符号社会现实。后期拉康强调了符号界形成的先验条件在于符号本身的可能性与实在界之不可能性之间的关系。实在界就是康德所说的前想象力否定性力量,是黑格尔的世界的黑夜和理性的疯狂。符号界(理性)不是自身为自身的理由,而是先验不平衡、不一致性、不可能性的虚无本身所开创的一个空间,这一空间依赖于符号—语言—概念遮蔽,建构了一个体系(话语世界),进而结构了人类社会的基本分裂、对抗和主体之虚无。因此,在齐泽克看来,实在界是不可能性的,是虚无之创伤入侵,它不是独立存在的,而是居于一切事物的核心空白处。他通过康德、黑格尔的解读赋予了拉康实在界以哲学合法性,把这一思想融入了哲学史的发展之中。可以说,先验想象力的否定性或世界的黑夜就是齐泽克讲述的拉康实在界的哲学寓言。

二、精神分析学的“分裂主体”

齐泽克以拉康的分裂主体颠覆主体性哲学^①为主旨,他在弗洛伊德精神分析学的对“我思”之无意识揭示中发现了主体的分裂。拉康进一步发展反主体化和主体性的否定主体,这为齐泽克的政治学、意识形态主体研究开辟了新的空间。

他继承了弗洛伊德和拉康的精神分析学对笛卡儿式主体的强烈批判和对主体性哲学的颠覆。众所周知,弗洛伊德的精神分析学起源于对神经

^① 主体是西方近代哲学的核心范畴,从笛卡尔的人类可以用理性掌控自我的“我思”开始,经过德国古典哲学的康德、黑格尔的系统阐释,逐渐成为西方哲学的核心概念。随着历史的发展,作为自明、自觉、拥有自我意识的主体逐渐被尼采、胡塞尔、海德格尔等哲学家所怀疑,结构主义、解构主义、现象学、西方马克思主义、精神分析学等哲学流派纷纷加入了颠覆或改造主体概念的行列。可以说,主体在现代哲学和后现代性哲学的冲击下受了一次致命伤。齐泽克基于拉康晚期哲学的“实在界”概念想用否定性来改造作为理性自明的主体概念,使之成为“新理性”的主体。关于主体这一概念的发展和变迁,请参考[英]丹尼·卡瓦拉罗:《文化理论关键词》,张卫东、张生、赵顺宏译,江苏人民出版社2006年版。

症的治疗和梦、口误等心理现象的分析。在这一科学的过程中,弗洛伊德发现了传统的理性的“自我”并不能给人类个体一个完美、清晰、幸福的生活。在“自我”的理想与现实悖论中,他发现了欲望;在意识的断裂中他发现了无意识的黑洞;在语言交流的失误中他发现了心理过程的含混;这一切让弗洛伊德修改了理性的、意识的自我定义,进而提出超我、本我、自我的三层人格学说。从弗洛伊德对笛卡尔以来的“我思”的质疑开始,精神分析学走了一条与传统哲学不一样的路径去清理主体性哲学中的主体影响。精神分析虽然起源于临床的精神病理学的诊断和治疗,但是,弗洛伊德发现了“无意识”,这就是一场哥白尼式的革命,使得“自我”的良好的同一性、完整性和透明性受到了前所未有的挑战。

在与自我心理学(弗洛伊德理论的修正主义)的斗争中,拉康应历史的呼唤出场了。他声称“回归弗洛伊德”,其精神实质就是要回归弗洛伊德的意义——再度彰显无意识的中心地位。拉康进一步从自我形成的根源上颠覆了现代主体,提出精神分析学的分裂主体观,认为主体是分裂的、他者性的、欲望的、破碎的主体。

一方面,拉康从婴儿的身体分裂建构统一镜像入手,认为自我形成于对小他者的形象误认,再次宣判了弗洛伊德意义上的“自我”也是虚妄的想象物。这样他就更彻底地清算了精神分析学中被自我心理学派引用为资本主义社会焦虑症的修复术的自我,彻底清除了自我同一性的残余。

另一方面,拉康把无意识的黑洞反转成了语言的编织网,用他的话说就是“无意识就是他者的话语”、“无意识具有语言的结构”。在拉康看来,无意识不再与本我的无限制能量流动相联系,而是清晰地具有了语言的逻辑——换喻与转喻,因而,语言符号秩序就支配和构架了人类个体的主体性。主体不再是自动的、主动的选择,而是被动的他者性。最后,拉康还把主体的运作分析为欲望的换喻和转喻的过程,一切都是变化的,主体不过是言语延异留下的痕迹而已。可见,拉康式的主体强调了主体的分裂性、他者性、欲望性以及被结构性。因此,很多理论家都认为拉康是后现代主义哲学思想的先驱,德里达晚年曾说,他过去以为受福柯的影响比较多,但

是现在看来精神上还是接近拉康。

那么,齐泽克是在何种意义上来接受拉康的主体理论遗产,并予以改造的呢?齐泽克接受了实在界之否定性、空无为符号界中的裂缝的观点,认为主体也是实在界的空无,是实在界悖论的体现,是一种先验的虚无。他以此否定性的观点反击了结构主义、后结构主义以及后现代身份认同政治的主体化或者主体位置的理论思潮,说“主体是破坏自我身份认同的空白与鸿沟”,由是认为拉康是在理性主义传统中的当代激进派,而不是结构主义或后结构主义。不过,拉康“符号界结构主体”的观点与后现代思想有着千丝万缕的联系,这一点齐泽克也没有回避,他也把符号界之被塑造主体的思想予以发挥,并与意识形态秩序对主体的质询结合起来,称之为“被预先假定的主体”。

这一主体是身处符号界的主体,那么如何颠覆这一被动的、被规训的主体呢?齐泽克还是从拉康教学的后期核心概念“死亡驱力”(即弗洛伊德的死亡本能)出发找到了颠覆整个符号秩序的歇斯底里驱力主体。齐泽克对主体理论的探索与拉康的精神分析学理论演进是合拍的,相对应于实在界之否定性、符号界之结构性、驱力之颠覆性,他分别继承并发展为否定性主体、被假定主体以及歇斯底里主体。通过这一主体演化过程,就表露了齐泽克的主体概念,即主体是实在界否定性与符号界建构之间的消失中介点,是否定性以及掩盖否定性失败后的裂缝本身。

他认为,对应于实在界的先验杂多、空白以及不可能性,主体不是任何主体化或者主体性的位置,不是一个指称意义、接受符号委任的所指主体,而是否定性的空白,或者说主体不过是实在界与符号界之间的裂缝本身,一旦裂缝被缝合建构成一个统一的主体(即认为自我是自由的、人性的等),那么,主体也就不复存在,因为主体就是实在界的虚无性、不可能性的变量。拉康理论的重要性在于他不仅看到了主体内部的裂缝、缺失和空无,正如结构主义一样;但他对结构主义主体理论的超越之处在于,看到了这种空无才是主体最核心的所在,是主体的真正支撑。一切的想象界和符号界都是围绕着这个先验的空缺——否定性来建构的;同时,主体本身就

是来自于实在界的创伤,是符号化过程中对实在界召唤的回应。齐泽克强调主体既不是实体,也不是一个特别的中心,而是基本的、结构性的空白,是主体形成中的一个剩余即对象 a。主体的特点和拉康的“对象 a”概念是一致的,对象 a 就是缺乏的遗留物,阉割后的痕迹。因此,主体是实在界的虚无性、否定性,以及对于这一否定性的回应和填补,一旦我们发现了否定性的裂缝才成为主体。

针对拉康符号界的结构特征,齐泽克把人类主体称之为是“去中心化的主体”,即在社会符号秩序中的虚伪的、被建构的、被动的主体。在后结构主义中,主体经常被化约为主体位置(subject - positions),把主体等同于主体化,即主体总是被等同于某种前主体东西,并将其位置体验为历史进程的行为者或行动者。在其中还是隐含着一种前理解,即主体是被某种被体验为个性的位置所支撑的,换言之,主体就是自我经验为主动的无限丰富性,比如性欲解放(福柯)、黑人民族性、同性恋等。通俗地理解,主体化就是个人之所以体验为主体,因为我不是被某种一致性的大他者思想、观念或话语所控制,也不是被某种微观的仪式或者行为模式所控制,而是我体验为我所在的独特性、特殊性、丰富性,这就是主体。主体化的主体是位置背后有一定意义的所指主体,认为自己是某种他者信息的承载者和行为者。齐泽克说:

“此时,我们要避免落入那致命的陷阱,避免把主体看成是事后介入以填补存在论鸿沟的那种行动或姿态。……主体就是那道被主体化过程填补的鸿沟。简言之,那些相去甚远的哲学家如阿尔都塞、德里达、巴迪欧都问过的问题:难道那先于主体化过程的鸿沟、缺口、空白,还是能够叫‘主体’吗?对这个问题的拉康式回应是一句简洁有力的‘没错!’——主体既是存在论上的鸿沟,同时亦是主体化过程藉著绕行于普遍与特殊之间来治疗这个鸿

沟的伤口。”^①

由此可见,拉康的分裂主体首先是指称否定性或缺失的能指(痕迹),是没有意义的能指主体。作为能指,主体才能与其他主体或者大他者^②的能指进行交换,才能够被假定和被塑造。拉康的能指主体,其实提出了一个大他者、小他者与主体之间的相互塑造和移情的主体间性形式,即应知主体、应信主体和应爽主体。但是,这一被动的、预先假定的主体形式并不是拉康的解放性维度的主体概念。齐泽克以为,真正勘破主体化惰性循环的主体是一种发现其本体虚无和客体化的病主体即歇斯底里主体。大他者对主体进行质询,但是存在着两种迥异的情况:第一种,主体通过接受被假定的符号委任,在质询中认同于大他者秩序,躲避了实在界的入侵和创伤,这就是主体化过程;第二种,主体与符号委任不一致,体验了一种负罪感和无力感,实在界入侵导致了主体分裂为主体之中的客体,并被歇斯底里化。齐泽克说,在精神分析的终结之时,歇斯底里化的主体之缺失、无能转换为大他者的缺失——不可能性和对抗性。这种拉康式歇斯底里主体将穿越意识形态与大他者的幻象,从死亡驱力中找到新生的道路。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第222—223页。

^② 大他者(The Other),是拉康精神分析学的一个特有概念。他者(other),是现代哲学中主体建构自我的参照系。黑格尔在《精神现象学》中指出,如果主体没有另外一个意识的参照和刺激,没有他者意识的承认,就不可能形成主体的自我意识。从这个角度而言,他者不是外在于自我意识的,而是内在地作为他性参与了自我意识的完形和建造。萨特、列维纳斯等存在哲学从他者作为一种“异己”力量和因素入手,强调了他者对于主体的外在强制性和控制作用。另外,俄国哲学家巴赫金从主体与他人的对话关系角度,肯定了他者对于主体的存在意义,指出他人是主体保持社会性存在的前提条件,二者之间的对话才能保证主体的生命力。拉康则从精神分析学的角度,进一步发挥了他者作为主体内在“异己”因素对于主体“自我”的本质性的建构作用,拉康把这一镜像阶段的他者成为“小他者”。大他者,则大约相当于符号界,泛指一切可以控制、操纵和影响人类主体自我形象形成和嬗变的社会力量,例如语言、社会机构、意识形态等等。关于他者、大他者概念的梳理,可以参考汪民安:《文化研究关键词》,凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社2007年版。[英]丹尼·卡瓦拉罗:《文化理论关键词》,张卫东、张生、赵顺宏译,江苏人民出版社2006年版。

三、拉康精神分析意识形态论

当代的意识形态在拉康哲学视域中是什么？具有什么样的逻辑？如何破除意识形态的遮蔽？齐泽克对这一系列问题的思考和回答就形成了他的拉康主义的意识形态理论。他是在用弗洛伊德和拉康的精神分析学原理与基本逻辑去考察和解决马克思所提出的意识形态问题。精神分析学的发展逻辑恰恰就是齐泽克的拉康结构主义精神分析学意识形态理论的内在逻辑。总的来说，齐泽克在意识形态理论上有三个突破：其一，揭示意识形态幻象的运作模式，其二意识形态的主体化，其三，意识形态的超我快感，即意识形态动力说。

意识形态^①(Ideology)是法国思想家特拉西 1796 年正式提出来的，最初是中性的概念，意思是观念学说或者观念科学。马克思创造了意识形态的德文词，认为它是掩蔽和歪曲现实关系的统治阶级的思想观念。马克思就赋予了意识形态贬义的色彩，因此展现真实的阶级关系和去除虚假意识的蒙蔽就成了理论批判的重要任务。齐泽克在对马克思《资本论》的解读中，提出马克思发现了资本主义社会的征兆，探讨了商品拜物教的性质。但是他认为意识形态不是虚假意识，而是一种受幻象支撑的社会存在。同时，他认为，社会历史阶段已经不再是马克思所处的自由资本主义时代，因

① 意识形态概念的内涵和外延的变动不居本身就体现了意识形态的性质——政治、思想和观念领域的斗争。按照哈贝马斯的说法，意识形态是一个随着资产阶级启蒙运动而诞生的现代性概念，在资产阶级之前没有意识形态。至于意识形态概念的发展粗略地分析，有几种研究的路径：一种是马克思主义的意识形态研究传统，认为意识形态遮蔽了某种社会的不公平的总体性概念，与权力、阶级、意识密切联系在一起，代表人物有马克思、恩格斯、列宁、毛泽东以及卢卡奇、葛兰西所开创的“西方马克思主义”思想家；另一种是精神分析学研究的路径，弗洛伊德并没有直接论述过这一命题，不过他区别了意识与无意识的不同心理空间，并且涉及到了意识形态中自我认同的问题。拉康在某种程度上把符号界大于/等于意识形态，更侧重于主体的虚构性和社会认同的心理分析探讨。阿尔都塞和齐泽克分别在主体与意识形态的认同的关系方面深入地推进了意识形态问题的探索。此外，卡尔·曼海姆承继韦伯、涂尔干等社会学思想，也对意识形态问题提出了自己的读解。如进一步阅读，可参考[英]大卫·麦克里兰：《意识形态》，孔兆政、蒋龙翔译，吉林人民出版社 2005 年版。季广茂：《意识形态》，广西师范大学出版社 2005 年版。

此,意识形态批判也达不到揭露的目的。齐泽克引用了马克思的话:他们对此一无所知,但他们还是勤勉为之,^①在这个意义上意识形态是一种掩盖阶级利益的遮蔽;现在则不同了,犬儒主义意识形态已经接受了虚假的事实但依然去做,因此齐泽克颠倒了马克思的话“他们对此一清二楚,但依旧坦然为之”。犬儒主义已经让意识形态批判陷入了绝境,再揭露意识形态的神秘化会无功而返。

齐泽克针对这种情况,提出意识形态不是掩盖事物真相的虚假幻觉,而是建构我们社会现实的无意识幻象。首先,他提出了意识形态中的主人能指的缝合作用。“主人能指”是“符号性权威的空洞能指”,它能够固定各种漂浮的社会能指,并把其凝聚成一个思想意识的体系,以解释和结构现实的矛盾对抗。齐泽克举例说,“有关犹太人的意识形态图像是缝合我们意识形态系统的非一致性的一种方式”,是掩盖社会根本对抗的形式。再次,齐泽克认为,个体通过对作为意识形态秩序的大他者的符号性认同而转化成主体,但这个主体认同过程不是一帆风顺的,有时会出现符号委任的断裂。最后,他认为,在意识形态秩序背后存在着一个主体的根本支持,即幻象。幻象是主体开始欲望事物的动因,是主体观看、认知并形成现实感的先验视域,是为了主体掩盖社会基本分裂、对抗性、不可能性的否定性转移。总之,意识形态幻象是处于无意识层面的,是主体与意识形态大他者主体交互性的基础。

齐泽克和拉康的精神分析学的主体理论对阿尔都塞的意识形态主体提出了质疑和修正。阿尔都塞的“意识形态国家机器”理论深受拉康“镜像阶段”思想的影响,提出意识形态通过质询把个体变成“主体”,或者说一切意识形态都是通过主体范畴的作用,把具体个人呼叫或者建构成具体主体的。特瑞·伊格尔顿高度评价了阿尔都塞对西方马克思主义意识形态的发展,指出:“尽管存在着缺陷与局限,阿尔都塞对意识形态的解释,代表马

^① [德]卡尔·马克思:《资本论》第一卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,人民出版社1975年版,第90—91页,略有改动。本文采用齐泽克《意识形态的崇高客体》中季广茂的译法,中文本《资本论》译为“他们没有意识到这一点,但是他们这样做了”。

克思主义思想在主体问题上的重大突破之一。意识形态是人的主体之生产不可缺少的一种媒体。”^①但是在齐泽克看来,阿尔都塞实际上误读了拉康,或者说接受了早期拉康的镜像阶段理论。

早期拉康认为,婴儿内在统一性的获得在于在对小他者形象的认同上,通过认同,把他人当作自身来初步建立“自我”,这个误认的自我就是主体的雏形。在符号界中通过符号形象秩序进入大他者的世界,也就是进入了以“父亲之名”为代表的社会符号世界。在社会学或者政治学的范畴中,意识形态就是一种典型的、网络式的符号秩序。阿尔都塞把镜像阶段理论“挪用”到了意识形态研究。他认为,人类个体是通过误认而成为主体的,即通过意识形态质询把自己识别为接受者,在大他者的自我复制中建构了主体。意识形态就是通过质询、臣服、误认和践行,通过人类再生产出特定的社会关系的。

齐泽克从晚期拉康的“不可能性的实在界”思想出发质疑了这一主体理论。他把阿尔都塞的意识形态主体理论称为“异化伦理学”或者“主体性的贫穷”,意即取消了主体的存在,变成了符号的替身。阿尔都塞的“主体”不过是主体化或者主体的符号位置化。在齐泽克看来,阿尔都塞的主体观与拉康的主体观是根本对立的。晚期拉康强调,主体不是主体化的结果,而是主体化的剩余物。主体所意识到的主体性(自主性选择)不过是被大他者所假定的、所赋予的,而真正的主体却是一条意识形态质询与“不应”的鸿沟本身。一旦主体意识到自身除去符号主体化的位置之后的空白,才成为真正的精神分析的主体。齐泽克认为,主体就是体现了社会基本不一致性的病症,因此,它可以开启社会意识形态斗争的新空间,予以精神分析主体终结意识形态的可能性。

齐泽克把精神分析的快感理论引入了意识形态概念之中。他在《快感大转移》中充分探讨了意识形态法则中的超我快感和剩余快感的问题,认

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克,[德]阿多诺等:《图绘意识形态》,南京大学出版社2006年版,第206页。

为快感是律法存在的根源和动力。他认为,意识形态法则的维系不仅仅来自于对意识形态法则的公开认同,更具有决定意义的在于对非一法则的认同,因为超我出现在公共话语法则失败的地方。在这个失败点上,公共法则被迫在一种非法的快感中寻求支持。齐泽克分析了公共法则与淫荡超我之间的支撑关系:

“只要超我表明快感侵入了意识形态领域,我们也能够说,符号的法则和超我之间的对立指向意识形态的意义与快感之间的张力:符号的法则担保了意义,而超我提供了快感,这种快感成为意义的不被承认的基础。”^①

以正面示人的符号界或者意识形态共同体的认同最终总是建立在某种共享的罪行基础上的,比如某个领导在非常尴尬的情况下暴露了他的无能或失败,集团的团结便通过主体对这一失败的共同否定上得到加强。齐泽克敏锐地看到了共同体除依靠符号的秩序维系统一性外,还依赖于非一法则的超我之罪恶快感。

总之,齐泽克在拉康精神分析与德国古典哲学的互释过程中,完成了自己的理论建构:即以晚期拉康的实在界梳理拉康哲学,以拉康阅读黑格尔完成实在界与主体的当代对话,以符号界解读马克思、阿尔都塞的理论命题发展了新的意识形态论。当然,齐泽克在大众文化、电影、艺术等方面也有自己独到的拉康派系统理论,限于篇幅不能在这里做太多的介绍了。齐泽克是一个复杂的理论现象,难以阅读的文本,重复的理论逻辑,晦涩的拉康精神分析和众多的古典哲学文本交织在一起,因此,每个人的阅读和阐释必定是不全面的和存在误读的。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余平宁、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版,第69页。

第三章 能指的缝合

“后马克思主义”^①理论家恩斯特·拉克劳简单地概括了齐泽克的拉康精神分析意识形态理论,他说:

“拉康的‘缝合点’这一概念被设想为基础意识形态的运作;‘幻象’成了一个想象丰富的电影脚本,它隐藏了基本的分裂和对抗,而社会领域正是围绕着分裂和对抗构建起来的。‘认同’被视为一个过程,意识形态领域正是通过这个过程构成的;欢愉或执爽促使我们理解排他逻辑是如何在诸如种族主义的话语中盛行起来的。”^②

这是对齐泽克意识形态理论的完整描述。从这段论述可以看出,拉康的“缝合点”(quilting point)概念成为齐泽克意识形态理论的起点。缝合(suture)在拉康精神分析学中是一个基本概念,来自于拉康的欲望图表1——能指与所指的交叉图表。缝合点就是能指链上的主人能指(master signifier),换言之,只有依靠主人能指才能集聚和组合各种漂浮的意识形态能指,赋予意识形态秩序一致性和统一性。齐泽克说:

“‘缝合’发挥着集聚的功能,借助于此种功能,意识形态因素的自由漂浮被终止和固定了——也就是说,借助于此种功能,它

^① “后马克思主义”,1980年代以拉克劳和墨菲为代表的、在当代资本主义社会中讨论社会主义规划和策略的当代左翼思想流派。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第3页。

们成为意义的结构化网络的一部分。”^①

而意识形态的斗争则是哪一个主人能指将会把漂浮的意识形态能指“缝合”起来。从拉康能指链的秩序来看,意识形态在表层依然是一个符号话语体系。

齐泽克通过解读拉康欲望图表 1(低级欲望图表)提出来一个基础观点:意识形态作为符号秩序起作用的秘密,不在于意识形态内容的真伪与对错,而在于意识形态符号话语形式本身是如何连接和组合而成的。也正是在研究意识形态形式的秘密这一意义上,齐泽克才进一步提出,意识形态不是虚假的意识,也不单纯是一种掩盖现实真实关系的思想话语,而是基于抽象形式的社会现实本身。齐泽克吸收了弗洛伊德对梦的解析方法与马克思对商品的分析方法,提出“意识形态具有梦的形式”。齐泽克的意识形态研究首先是一种纯粹的形式研究,因为他认为,意识形态的秘密就在于形式之中。

第一节 意识形态的“三个阶段”

意识形态是一个说不尽的话题,也是难以说清楚的理论难题。这一概念从诞生之日起,就成了各种思潮、观念和权力角斗的场所。对于意识形态概念的复杂性、多义性,齐泽克如是说:

“‘意识形态’可以指称任何事物,从曲解对社会现实依赖性沉思的态度,到行动取向的一整套信念,从个体赖以维系其与社会结构之关系的不可缺少的媒介,到使得主导的政治权力合法化的错误观念,几乎无所不包。意识形态正巧在我们试图摆脱它的

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社 2002 年版,第 122 页。

时候突然冒出来,而在人们认定它会存在的地方反倒不会出现。”^①

意识形态的内涵不仅存在难以把握的含混性,而且它还是不同具体历史条件和社会条件的表达,换言之,意识形态概念具有历时性。从特拉西创造了“意识形态”一词,到马克思在《德意志意识形态》中的开拓性运用,从列宁的无产阶级意识形态到卢卡奇的《历史与阶级意识》,从葛兰西的文化领导权到福柯的权力的微观物理学与话语,从阿尔都塞的“意识形态国家机器”到齐泽克的“意识形态幻象”,意识形态概念的嬗变无不与具体历史和社会发展密切相关。意识形态无论如何都难以脱离现实的社会政治、经济基础,是随着经济基础变化而变化的上层建筑的一部分。齐泽克说,人们不是直接地评价不同意识形态概念的准确或真实,而是将这众多的意识形态倾向解读为不同历史条件的指示。由此可知,任何意识形态的概念把握都是一个充满历史性的理解,都具有当下性,不存在一个固定的、明晰的、一致的“意识形态”定义。

我们如何认识和理解意识形态概念呢?齐泽克提供了一种把历时性的意识形态概念发展纳入一个共时性体系中予以考察的方法。黑格尔把宗教划分为教义、信仰和仪式三个因素,齐泽克以此方法来分析意识形态概念,他说:

“人们因此会受到吸引以这三点为轴心排列众多与意识形态相关的概念:作为观念复合体的意识形态(理论、信念、信仰和论证过程)、客观形式的意识形态(意识形态的物质性、意识形态国家机器)和在社会现实之心脏起作用的‘自发’的意识形态。……(意识形态概念发展)大致上符合黑格尔式的自在—自为—自在自为的三组合。意识形态概念的这种逻辑—叙述性重构,将会集中在已经提到的反复出现的非意识形态向意识形态的颠倒

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]阿多诺等:《图绘意识形态》,南京大学出版社2006年版,第3页。

上——即反复出现的对走出意识形态的动作又将我们拉进意识形态的方式的突然感悟。”^①

齐泽克按照历史的与逻辑的双重标准对意识形态概念做了三种区分,第一,作为观念体系存在的“自在的意识形态”;第二,作为物质—仪式存在的“自为的意识形态”;第三,作为前观念的自发“幻象”存在的“自在自为的意识形态”。

一、“自在的意识形态”

什么是“自在的意识形态”呢?齐泽克指出,自在的意识形态是作为一种教条、思想、信仰和概念等复合体的意识形态概念,它为了某种秘密的、特殊的权力利益而说服人们相信它的真理性和合法性,以此来掩盖不公正、不公平的压迫和剥削事实。与此相对的意识形态批判模式是病症阅读(或者症候解读)(symptom reading),即目的在于揭示官方意识形态公开文本的断裂、空白和差错以及与真实现实巨大的反差、分裂,揭示隐藏在公正、自由、平等等意识形态观念背后隐蔽的利益分配。这一自在的意识形态概念是指作为话语体系形式进行统治和控制的思想观念复合体,不仅包含了马克思的统治阶级的虚假意识观念,而且还包含了一切涉及以“真理”形式进行控制的话语体系的意识形态理论,譬如米歇尔·佩肖、于尔根·哈贝马斯、恩斯特·拉克劳、茱蒂斯·巴特勒以及后现代身份认同政治、全球资本主义的去政治化等。意识形态从诞生之日起,就是一种观念与意识、思想与话语的斗争,我们可以用齐泽克式的语言称之为“符号游击战”。

齐泽克说,意识形态的一个突出特点,即它是用“真理”掩盖“利益”的方式发挥作用的。判断意识形态,不在于看其是否正确或者错误、真实或者虚假,而是只要对某种社会控制、剥削关系以一种非透明的、隐蔽的方式起作用,我们就可以断定已经处于意识形态之中了。例如,当某个西方大

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]阿多诺等:《图绘意识形态》,南京大学出版社2006年版,第10页。

国因为某个第三世界国家违反人权而对其进行干涉的时候,不是去证实是否这一国家真的存在不尊重人权的情况,或者在干预下人权状况是否改善,而是要注意某大国人权干涉的背后利益目的,如果这一利益是处于隐蔽的状态,那么,这一举措就与意识形态有关了。马克思的意识形态概念也是指称一种遮蔽和维系剥削及其生产方式的统治阶级的虚假意识。马克思的意识形态是统治阶级的一种观念的统治方式,是统治者编制的一套关于自身普遍性的谎言。马克思说:

“在贵族统治时期占统治地位的是忠诚信义等概念,而在资产阶级占统治地位的是自由平等概念。总之,统治阶级自己为自己编造出诸如此类的幻想。所有的历史学家(主要是十八世纪以来)所共有的这种历史观必然会碰到这样的一种现象:占统治地位的将是愈来愈抽象的思想,即愈来愈具有普遍性形式的思想。事情是这样的,每一个企图代替旧统治阶级的地位的新阶级,为了达到自己的目的不得不把自己利益说成是社会全体成员的共同利益,抽象地说,就是赋予自己的思想以普遍性的形式,把它们描绘成唯一合理的、有普遍意义的思想。……只要阶级的统治完全不再是社会制度的形式,也就是说,只要那种特殊利益说成是普遍利益,或者把‘普遍的东西’说成是统治的东西的必要性消失了,那么,一定阶级的统治似乎只是某种思想的统治这种假象当然也就会完全自行消失。”^①

马克思的这一段话透露出意识形态的经典定义:意识形态是一种以普遍性真理面目出现的话语形式,意识形态批判的意义在于揭示这一阶级统治的真相。综合来讲,马克思时期的意识形态还是集中于一种话语形式的斗争上,这一观点影响了其后意识形态概念的演化。

齐泽克认为,观念话语形式的意识形态还有一个特点,即意识形态以

^① [德]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,中共中央马恩列斯著作编译局编,人民出版社1973年版,第53—54页。

“非意识形态”方式起作用。在马克思的论述中,我们注意到,意识形态运作必须让人们以为他们没有受到意识形态的影响,而是在一种自然的、真理的、非意识形态的状况下思考和行动的。例如,资产阶级的平等与自由思想发挥其意识形态作用,那必须让工人阶级认为他自身是自由选择和平等交换的,这一市场上的选择与交换是一种普遍的、永世存在的自然状态,一旦工人阶级认识到资产阶级“自由与平等”的逻辑下遮蔽的工人“被动的自由与平等”,那么,其意识形态作用就终结了。齐泽克认为,以非意识形态的方式起作用正是意识形态特有的识别机制和运作机制。意识形态的“符号游击战”的目的在于阐明非意识形态(某种思想观念的话语体系)的意识形态性,在于将某种话语形态错误看作是额外的、非话语的“事实”。

米歇尔·佩肖(Michel Pecheux)在《意识形态的(错误)识别机制》一文中指出,意识形态的根本策略之一就是参照某种不证自明的、类似自然的事物或事实——“让事实自己说话”也许是意识形态的极端陈述,意识形态的底牌是事实从不是“自己”说话和自然展现,而永远被一个话语网络策略地“驱使着说话”。陷入这种话语陷阱的是主张交往理性和对话的哈贝马斯,在他认为是超越意识形态的东西恰恰是最卓越的意识形态的。作为意识形态的话语体系,在齐泽克看来,就是主观的客观,一切客观的表述都隐含了主体的主观视角和利益关系。因此,齐泽克认为,“所有这些例证的悖论在于,走出我们作为意识形态所经历的一切,正好是我们受控制于它的形式”。^①通俗地说,我们认为或体验不是意识形态的地方恰好是意识形态的,因为非(反)意识形态的话语是被一定新的、相异于现有意识形态的意识形态体所假定了的,它作为一种主体的前理解而存在。

二、“自为的意识形态”

什么是“自为的意识形态”呢?齐泽克指出,这种模式是对自在意识形

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]阿多诺等:《图绘意识形态》,南京大学出版社2006年版,第6页。

态的一种否定,即他性的、外化形式的意识形态。它是指以物质形式存在的意识形态的机构、仪式和实践,亦即阿尔都塞式的“意识形态国家机器(ISA)”。意识形态好比宗教,不仅有信仰、教义等精神信念,还有一套诸如祈祷、洗礼、忏悔等仪式和教会机构。这种机构以及仪式不单纯是观念的外化,更重要的是意识形态的产生机制。齐泽克认为,阿尔都塞的意识形态国家机器理论展示了意识形态发挥作用的另一种方式,即机构、仪式与物质实践。阿尔都塞的意识形态国家机器不同于以强制为主要手段的国家机器,是指以意识形态手段再生产剥削关系的各种“私人”机构诸如教会、学校、工会、家庭、文化公司等。不仅如此,阿尔都塞还把由这些机构所产生的活动和仪式也列入了意识形态国家机器工作范围之内,他说:

“这种意识形态涉及到行动:我将要谈到插入实践的行动。而且,我将指出,这些实践是受到它们被写入其中的惯例统治的,而且这种统治是在一种意识形态机器的物质存在之内实现的,即使仅仅是那种机器的一小部分:一个小教堂里的弥撒、一次葬礼、体育俱乐部里的一场小比赛、一个校庆日。一次政党集会等等。”^①

因此,阿尔都塞称,“意识形态拥有一种物质的存在”。齐泽克指出,在物质性的意识形态中,仪式或者实践活动颠倒了信仰的次序,不是因为信仰才跪拜,而是因为跪拜才有了信仰。换言之,意识形态就“躲避”在主体经验为非(反)意识形态的仪式实践之中,如同齐泽克所说“外在的仪式在述行性意义上产生了其自身的意识形态基础”。^②

齐泽克认为,物质形式存在的意识形态正是“绕过”了观念—话语的意识形态得以实现其作用的,或者正是这种物质性体现了非意识形态的性质,才成了意识形态。从阿尔都塞意识形态国家机器的角度来阅读阿多

^① [法]阿尔都塞:《哲学与政治—阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第256页。

^② 关于意识形态的物质性问题,笔者在第二章第二节“意识形态具有梦的形式”中展开论述。

诺,就可以看到他在分析法西斯主义时的理论缺陷。阿多诺认为,法西斯主义不是严格意义上的意识形态,因为它不是一种必须被体验为真理的谎言,不具有理性的思想和表征系统,而是依赖于工具性的高压政治。这一判断涉及到阿多诺的意识形态观念,即意识形态是对现存秩序的理性的合法化,亦即认为意识形态必然是观念复合体。作为工具性的机械服从与无条件的隶属,在阿多诺看来是法西斯主义意识形态的缺点,但在阿尔都塞看来则恰恰是它的优点。法西斯主义意识形态既依靠国家的强制,又依赖于意识形态国家机器,即物质性的仪式和活动等。齐泽克说:

“直接将法西斯主义的‘人民共同体’的概念谴责为掩盖控制与剥削之现实的一个虚伪的诱惑,没能注意到‘人民共同体’是通过一系列仪式和实践(不仅仅是群众集会和游行,而且包括帮助饥饿者的大规模运动、针对工人的有组织的体育和文化活动等)物质化的这个关键事实,这些仪式和实践以行动的方式产生了人民共同体的效果。”^①

三、“自在自为的意识形态”

那么,什么是“自在自为的意识形态”呢?我们来看齐泽克对这种“自发”意识形态的描述:

“因此而进入视线的是意识形态现象的第三块大陆:既不是作为详述的信条、明晰表述的关于人、社会和宇宙本性的确信的意识形态,也不是以物质形式存在(机构、仪式和给予其实体的实践)的意识形态,而是隐含的、准“自发的”假定和看法难以捉摸的网络形成“非意识形态”(经济的、法律的、政治的、性的……)实践的一种不能复归的瞬间再生产。马克思主义的“商品拜物教”概念可以在此作为例证:它指的不是一种(资产阶级)的政治经济理

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]阿多诺等:《图绘意识形态》,南京大学出版社2006年版,第14页。

论,而是一系列决定市场交换的“真实”经济实践结构的假定……。”^①

这种意识形态是对阿尔都塞式的物质形式意识形态概念的否定,是观念复合体的意识形态概念的否定之否定,它呈现一种类似返回“观念”的形态,但不是观念体系表征的思想。^②从这一段的论述中抽取“隐含的、自发的、假定、看法”几个关键词,就可以明了齐泽克所强调的重点所在:这种意识形态是隐藏在阿尔都塞式意识形态国家机器的仪式活动以及一切社会实践之中的;作为一种前“观念”的、无意识的、抽象假定而在的幻见或幻象(fantasy);该幻见支撑了主体的整个现实,并构造了主体的现实感和社会一致性。这种幻象或幻见是无意识的,也就是说它不在我们的意识、理性的层面存在,不以说服为运作方式。它存身于社会的物质性实践之中,是社会仪式和活动中的微观的、无意识的“前理解”。换言之,齐泽克所谓的意识形态幻象或幻见是一种社会活动的抽象假定,它决定了主体感知现实的形式,进而支撑了包括意识形态国家机器在内的社会活动本身。例如法律,一套法律理念得以实现不在于实施行为之中,而在于人人都知晓(或者被假定知晓)的一个基本前提:即作为自主的、自由的主体必须在道德和刑事上对自己负责。这种看似自明的、前观念的先验幻见就是典型的微观意识形态运作,因为这种“假定”不仅提供了主体行为的语境,而且还预先界定了其意义的坐标:只有在存在假定知晓的主体以及法则时,法律制度才能运行。

我用一个简单的例子来说明幻象是什么。我长久以来有一种难以改变的观念(可以意识到的):大米饭不是日常的饭菜,不能每天每顿都吃,馒头和面条可以每天每顿都吃,因为后者才是实实在在的饭。这种看法造成了我的一个饮食习惯——很少吃米饭,只是在偶尔吃烦腻馒头的时候作为

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]阿多诺等:《图绘意识形态》,南京大学出版社2006年版,第14页。

^② 这里的“否定之否定”是在黑格尔扬弃的意义上运用的。

补充才吃一次。这种行为受到了来自江南“鱼米之乡”同学的批判,他们说米饭才是实在的饭,每天都吃的。我反思了这件事情,因为我生长在北方的农村,小时候大米很珍贵,每逢过年或有尊贵的客人来临才吃一些大米饭,久之形成了“米饭是非常态饮食”的观念。但是,这种对大米的看法是不被意识到的,是一种隐匿在日常生活中无意识的前“观念”的先见,在这一“前理解”下才出现了不经常吃米饭的行为。关于饮食的现实感就是如此被“米饭是非常态饭食”的先见所决定,即使在我明白大米的营养价值之后,还是很少吃米饭。这正是齐泽克所说的幻象不是用来认识的,即使明白了幻象之后依然会那样行事,因为这种“自发”的幻象意识形态不在“知”之中,而在“行”之中发挥作用。因此,我们可以这样理解齐泽克的幻象或幻见,它是一种隐匿在日常行为中的前观念的无意识的先见或前理解。当然,在幻象或幻见支撑下还有一套观念符号体系的意识形态秩序存在,并由它们决定了主体自认为是非意识形态的、自然的意识形态行为。

齐泽克举例说,一个种族主义的英国人说“我们的街道上巴基斯坦人太多!”的时候,他如何——从何处——“看见”了这个,即他的符号空间是如何构成的,以至于他可以将一个巴基斯坦人在大街上溜达的事实看作是一个令人不安的剩余呢?他的这种行为不仅是观念的意识形态所致,更是一种意识不到的前观念的先见所致。齐泽克说:

“这种‘自发性’与有组织的欺骗之间的张力将一种思考距离引入了意识形态概念的核心:意识形态,依照定义,永远是‘意识形态的意识形态’。”^①

齐泽克用东欧社会主义的解体阐述了意识形态概念的悖论性。社会主义在东欧(比如前南斯拉夫)被认为是“意识形态”压迫和教条化的统治,然而进入民主—资本主义却被体验为从意识形态约束下的解脱。齐泽克认为,在社会主义解体过程中出现的资产阶级政党以及自由主义市场经济

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]阿多诺等:《图绘意识形态》,南京大学出版社2006年版,第18页。

模式被看作是自然的、本来如此的事物状态,是与意识形态无关的“事实”,这种“解脱”体验本身却是资产阶级新意识形态发挥作用的效果。由此,齐泽克总结说:

“我们的论点是,这种特征是普遍存在的,不存在任何不借助将自己与另一种‘纯粹意识形态’划清界限的方法坚持自己权利的意识形态。一个从属于意识形态的个体永远不可能独自说‘我处于意识形态之中’,为了使他自己‘真正的’立场与意识形态区别开来,他永远要求另外一部信念大全。”^①

通过非意识形态与意识形态的转化,我们就得到了齐泽克关于意识形态的定义:区别于前一阶段或旧意识形态的、被体验为非(反)意识形态的,由前观念的、无意识幻象所支撑的一套符号秩序。齐泽克的意识形态概念实际上是融合了自在、自为、自在自为三种意识形态类型或者阶段的复合体系,它分为以无意识形式存在的符号—能指链(其中包含主体的符号认同,即能指链对主体的缝合)、以前观念的先见存在的幻象或幻见支撑和架构主体之现实(当然包括作为现实之一的意识形态),以可见可感的快感存在的微观经济学(维系意识形态体系的动力)共在的层次体系。齐泽克基本上是在无意识层面上谈论意识形态构成以及其运作机制的,这区别于从意识或理性角度探索意识形态的路径,这也显示了拉康精神分析学强大的理论适应性和阐释力。

第二节 意识形态具有“梦”的形式

在拉康结构主义精神分析学的视域下,齐泽克的意识形态理论也坚持了深刻的结构主义思想,即认为意识形态不是内容决定的,而是形式决定

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]阿多诺等:《图绘意识形态》,南京大学出版社2006年版,第18页。

论——形式才是意识形态的真正秘密。齐泽克的这一研究路径,同时借鉴了马克思《资本论》对商品形式的研究方法,不是研究商品神秘的背后有什么,而是研究商品形式本身。简单地说,意识形态研究不是研究意识形态话语的内容真伪和对错,而是研究意识形态话语是如何在形式上构成和连接的——即作为符号秩序的能指链的构成。如同弗洛伊德对梦的分析一样,他在给病人释梦的时候,不是分析梦中事物背后的象征意义,而是在病人的自由联想中分析梦的意象是如何连接在一起的,其规律如何,即梦的形式秘密。无意识不是意识背后被压抑的东西,而是不被意识到的形式连结方式。从这一意义上说,意识形态就是梦,它具有梦的形式。

一、意识形态形式的外在性

拉康说“马克思发明了病症(症候)概念”,其中的奥秘是马克思对商品形式的分析与弗洛伊德对梦形式的解析其方式具有同一性,或者说具有同构性。

在对梦与商品的分析中,极力要避免的是对其“本质”的探索。人们往往认为在梦的背后有不可知道的内容存在,同样商品的生产背后也有一个秘密。弗洛伊德和马克思都从经验出发,天才地发现了形式背后内容的虚妄性和追求内容的误导性。通过分析所要揭露的不是被形式(梦、商品)隐藏的内容,而是这种形式自身的秘密。弗洛伊德对梦的解析,首先在于严格区分了“显在内容”、“潜在梦思”与“无意识的欲望”。“显在的梦内容”是呈现在分析者面前经过意识过滤和再创作后的梦文本。“潜在梦思”可以等同于前意识的参与和对无意识的渗透、干扰。梦的解析所得到的的是无意识的欲望途径,其运作机制就是位移与凝缩的梦形式。严格地说,梦的无意识结果不存在于梦的内容分析中,而来自于对梦的内容形成的形式分析中,洞悉梦形式的秘密也就获得了梦的无意识欲望的秘密了。齐泽克说:

“无意识欲望的唯一位置是在梦的形式之中:梦的真正主旨

呈现于梦的作品中,呈现于它对潜在内容的苦心经营中”。^①

弗洛伊德梦的解析的公式:“显在梦文本—潜在梦思(释梦中的象征分析一派)—梦的形式—无意识”,据此,拉康认为无意识不是一种具有内容和具体实体的存在,而是一种语言运作机制或符号秩序即符号界。

马克思分析商品的时候,也遵循了与弗洛伊德一样的逻辑:探索商品背后的秘密在于发现商品形式的秘密。在商品形式的结构中,发现了先验范畴的网络,该网络构成了客观的科学知识的先验框架。商品具有使用价值和交换价值,在商品交换中,商品不是根据使用价值来进行交换,而是根据交换价值来进行交换的。运行于商品交换的有效过程中的抽象行为,即认为货币是不变客体,资本的不变性质,商品的交换价值等,都是依附于符号体系的。“交换的抽象不是思想,但是它具有思想的形式。”抽象行为——在个人层面的“实用的唯我主义者”确信通过商品的交换带来了使用价值,这是意识到的,但是无意识的是交换行为本身的抽象性,即误认造就社会交换或者商品经济的繁荣。这就是黑格尔所讲的理性的诡计。在意识层面是我为我,在抽象中是我为人人、人人为我的社会形式。这种无意识的抽象行为就是对社会纬度和社会有效性的“非知”。交换过程的社会有效性的前提条件是参与其中的个体并没有意识到它的正确逻辑;社会的一致性来自于参与个体的“非知”。据此可知,马克思对商品形式的无意识分析公式:“意识规则遮蔽—抽象的部份 = 非知—现实”。因此,齐泽克说:

“意识形态的基本维度:意识形态不仅仅是虚假意识,不仅仅是对现实的幻觉性再现,相反,它就是已经被人设想为‘意识形态性’的现实自身。意识形态性是这样的社会现实,正是它的存在暗示出了参与者对其本质的非知。意识形态是一种社会有效性,是意识形态有效性的再生产。意识形态性并非是对社会存在的

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第18页。

虚假意识,而是这样存在本身,虽然它为虚假意识所支撑。”^①

实际上,齐泽克按照梦的解析逻辑把意识形态分成了两个层次,一个是意识层面的意识形态,即我们可以知道的各种思想、话语或者规则;这仿佛是梦的显在文本,单纯分析这种文本只能得到梦内容的象征物,而不能真正洞悉意识形态的运行规则。从马克思的商品分析来看,被知晓的意识形态部分以及分析这部分意识形态的背后秘密,类似于分析商品的背后内容——抽象劳动。之所以从内容角度不能洞察意识形态运行的真正秘密,在于我们身在意识形态之中,就像一个做梦的人在梦中分析自己的梦一样。从意识和知晓的角度来看,意识形态的背后秘密无疑就是隐藏了剥削和压迫的现实奴役关系,但意识形态远非单面的、实体的、一致性的或者透明的。

第二个层面是无意识层面的意识形态运作机制。齐泽克根据马克思分析商品形式自身的秘密和弗洛伊德解释梦的形式自身秘密的逻辑,分析了作为梦形式的意识形态形式本身的秘密,即社会抽象的“非知”。“非知”的部分就是身在社会之中而人们根本不能知晓的那部分,但它是意识形态运作的根本支撑点,正是非知的抽象建构了意识形态的有效性现实。

二、意识形态形式的抽象性

齐泽克认为,马克思的意识形态定义或许可以用《资本论》中的一句话概括:他们虽然对此一无所知,却在勤勉为之。^②这一意识形态概念是一种关于意识形态自身的虚假意识,暗示了社会现实与我们所感知的表象之间的距离和对立。这种意识形态的社会批判作用就在于揭示这意识形态的虚假性,使得虚假意识被意识到,认识现实中的阶级关系和奴役关系;通过认识意识形态自身的欺骗性,发现被歪曲的社会现实,那么,意识形态就会

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第28页。

^② [德]卡尔·马克思:《资本论》第一卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,人民出版社1975年版,第90—91页,略有改动。

自行消失。

齐泽克所提出的问题是,这种意识形态还能否适用于当今世界?它在今天还能否发挥作用?犬儒主义意识形态的出现是当今时代的特点,它的公式是“他们对自己的所作所为—清二楚,但他们依旧坦然为之”。犬儒主义表述了一个事实,人们很清楚意识形态的虚假性,知道意识形态普适性下面隐藏着特定的利益,但他依然我行我素,与之保持联系。好比一个好姑娘爱上了一个流氓,明明知道他是个坏人,但依然为他的魅力而倾倒,依然沉迷于“他对我好就行了”的幻觉之中。我理智上很清楚,但我还是去那样做。

他认为,如果要把握意识形态幻象的这个维度,必须重新回到马克思的经典意识形态公式:“他们虽然对此一无所知,却在勤勉为之”。意识形态幻象的位置究竟何在?在“知”中,还是在“为”中,还是在现实自身之内?乍一看,幻象的位置应该存在于“知”之中,但是,幻象不是一种虚假的意识扭曲了现实存在,而是这幻象就存在于现实之中,它本身就是现实。幻象运行于他们知道在做的行为之中。就马克思分析的商品拜物教而言,货币成为社会关系网络的化身、浓缩和物化。货币成为所有商品的普遍等价物。当个人使用货币时,人们很清楚货币没有任何魔力,货币不过是进行交换的符号而已,但是问题发生在人们所“做”之中。在人们所作的事情当中,好像货币以其物质现实性直接就是财富的体现。齐泽克说:

“当我们成为商品拜物教的牺牲品时,就好像商品的具体内容(其使用价值)就是其抽象普遍性(其交换价值)的表现——抽象的普适性、价值仿佛成了真正的实体,而接连不断化身于一系列具体对象中的。这是马克思的基本命题:正是那行之有效的商品世界,其举止俨然黑格尔的主体—实体,俨然那经历了一系列物化的普适性。”^①

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第43页。

他在这里强调的是商品实质上不过是物的生产形式,是为了使用价值而交换的,但在资本主义社会中,商品的使用价值为了交换价值而产生和存在。商品的交换价值成了商品的一般形式,具有了普遍性,从而成为了真正的实体,不断地自我物化(外化)一系列具体对象(具体的商品的使用价值)中。从黑格尔的意义上谈,商品的普遍性——这种抽象性就是实体本身,在外化为具体对象(各种商品)中就变成了主体,这是商品的本质运动。这样的话,正如马克思在《资本论》中所言:

“通过这种倒置,那些可感的具体事物,也只能算作那些抽象的普遍事物的现象形式,这与事物的真实状态是背道而驰的。……,如果我说:罗马法和德意志法都是法,这人人都能理解。但是如果我说:法这个抽象物,在罗马法和德意志法中,即在这两个具体法中,实现了自身,那么它们之间的相互关系反而变得神秘起来了。”^①

但是,就真实状态而言,价值本身并不存在,在种种其他财产之中,只有个别事物才有价值可言。问题的关键在于,在实践中,在其真实行为中,好像具体事物(商品)只是普遍价值的众多化身。齐泽克说,让我们改述一下马克思的话:他心里很清楚,罗马法与德意志法只是两种不同的法,但在实践中,好像法律这个抽象的实体在罗马法和德意志法中实现了自身。

资本主义的经济现实中,人们的行为是由幻象和商品拜物教式的倒置所引导的。他们所忽略和误认的,并非现实,而是幻觉在建构他们的现实和真实的社会行为。通俗的来说,商人的资产超过初始时的预期值之后,商业行为的目的就不在于具体的财产所得,而在于作为抽象物的货币及其普遍性构成了他们现实的幻象。齐泽克总结说,幻象并不存在于“知”的那一方面,而是出现在现实人的活动和行为之中。就意识形态的基本层面来讲,意识形态不是掩饰事物的真实状态的幻觉,而是构建我们的社会现实

^① 转引自[斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第44页。

的无意识幻象。

三、意识形态形式的物质性

齐泽克认为,意识形态不单纯是信仰和习俗的观念存在物,更是一种无意识的符号过程或者符号秩序,并且主要体现在外在的物质实践和仪式中。阿尔都塞的意识形态国家机器同样也是体现意识形态的外在性和物质性,不仅仅是知识体系,更是一种实践活动或者在仪式中的物化存在。在现实社会生活中,非意识形态形式便是意识形态国家机器发挥有效性的一种隐秘而有效的形式,一旦这种非意识形态化形式深入到改变日常生活观察的层面,就证明了意识形态的运作成功。齐泽克认为,非意识形态有3种模式:自明性的流俗看法(信仰),被改变的习俗(日常生活实践活动),文学艺术等表象系统。齐泽克同意阿尔都塞之处在于:意识形态具有非意识形态性质,反对意识形态仅仅作为虚假意识,作为掩盖现实的梦而存在,都强调意识形态的自动性质、外在物化性和客观性。

人们通常认为,意识形态是作为知识形式存在的一套思想、话语体系,是通过学习、规训等内化在个体的心灵而起作用的;但是齐泽克反其道而用之,他认为,意识形态作为“信仰”形式具有外在性、客观性,体现在个体实践有效过程中。这种信仰的外在客观性,类似于西藏佛教的转经轮。西藏人把祈祷词写在纸上,把纸卷进经轮,然后令其自转。经轮为我祈祷,而不用我亲自祈祷的。拉康的精神分析学认为,最隐秘的信仰,甚至怜悯、哀泣、悲伤、高兴之类最隐秘的情感,都可以转移、转送他人,而不损失其真诚性。

拉康在《精神分析的伦理》研讨班报告中,曾谈及古典悲剧中的合唱队的作用问题。合唱队的歌声代替了观众自己的感受,把这些感受表述出来,在戏剧与观众之间合唱队起媒介作用,“于是你就减轻了一切焦虑,甚

至即使你对一切都麻木不仁,合唱队将代你完成一切”。^①类似例子还有“哭灵人”、肥皂剧的“录音笑声”等等,皆同此理。

齐泽克认为,信仰具有外在客观性——信仰不是隐秘的、纯粹的精神状态,总是物化在我们的有效社会行为中。幻象支撑着信仰,而信仰调节着社会现实。在信念的角度来看,所谓的社会现实就是一个伦理学建构物,即社会被一系列的信仰或信念而支撑。比如,我们很清楚官僚体制并非全能的,但在官僚机器面前,我们的有效行为总是已经受制于“官僚体制是全能”的信念。在理智上,我们每一个人都清楚官僚不是万能的,但在我们个体行为中却按照官僚万能的信念行事。再比如,我们“相信”总统体现了人民的意志,党表达了工人阶级的客观利益,一旦我们丧失了这一“信仰”,社会领域的意识形态即告结束。

齐泽克指出,“信仰是符号的自动机器”,也就是说,个体在意识形态面前总是被动性认同于大他者秩序。帕斯卡尔提出,“我们和心灵一样都是自动机,习惯提供最强的证据和最为人信仰的事物。它倾向于自动机,和它一起下意识地通向心灵。”^②外在习俗是主体无意识的物质支撑物。从整体上来说,意识形态作为信仰和习俗,不是通过认识和理智的证明来控制个体,而是像自动机器一样,只要你从事于意识形态活动和仪式就自动的获得了它的控制。当我们使自己屈服于宗教仪式的机器时,我们已经在信仰它而对它又一无所知(理性或者科学的证实)。关于宗教意识形态自动机的例子,最典型的来自于“法轮功”机器与其迷狂的信仰者。我们的信仰已经物质化了外在的仪式中;换言之,我们已经无意识地信奉着什么,因为正是从符号机器地这一外在特性中,我们才能解释无意识的状态——它根本就是外在的,是无法投递、无人解读的死信。

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第47页。

^② [法]帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆1985年版,第138页,译文有改动。

第三节 主人能指:意识形态的缝合作用

齐泽克提出了一个问题,是什么创造并且维持了既定的意识形态领域的“同一性”,还使其超越了实证的现实层面?答案是众多的意识形态的漂浮能指被某个“纽结点”缝合在一起,产生了统一性。拉康理论下的“缝合点”发挥了凝聚作用,防止各种移动的因素零碎的无意义的移动,把它们固定下来产生意义。这个缝合点就是齐泽克所说的主人能指。

齐泽克认为,意识形态就是梦,是流动的意象和滑动的能指的网络,关键不在于能指(意象)背后之所指(意义),而在于能指之间的连接方式以及为何如此连接。意识形态的能指连接形式(与梦一样的凝缩、移置、删节、主人能指)则曝露了意识形态缝合社会对抗(即实在界)的真相。主人能指既是裂缝或者症候,又是对象 a,其中包含着欲望的快感剩余,隐藏了意识形态的幻象。意识形态的“缝合点”就是梦的凝缩点,比如妇女梦中的金龟子。齐泽克的主人能指继承了拉康的能指“差异”观点,引入了反描述主义的“历史—因果命名理论”来切入符号秩序,说明能指的形成以及作为对象 a 的主人能指的特性。

一、主人能指的回溯性构成

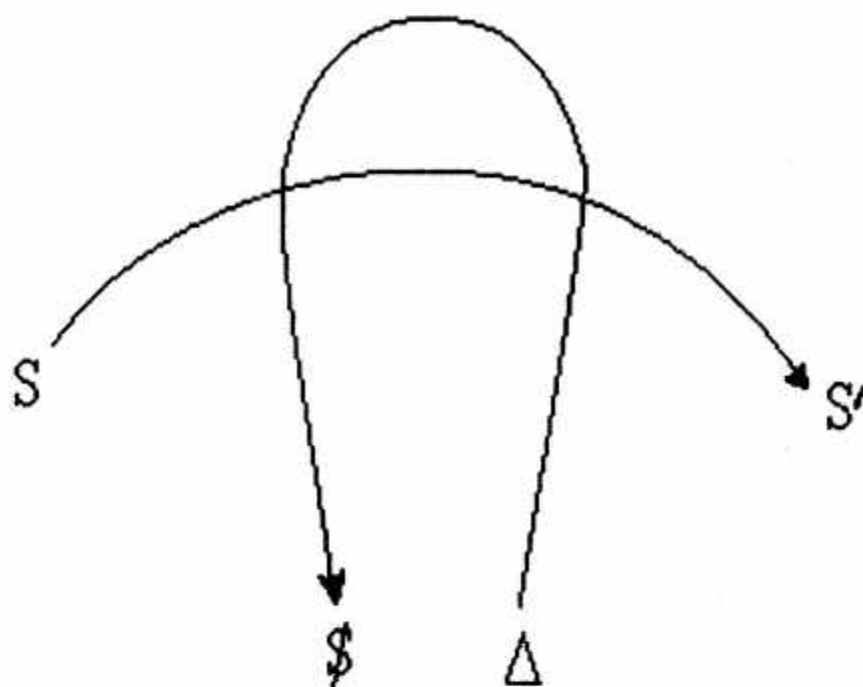
精神分析学认为,人类从幼儿开始进入人类文化社会时就遭遇了语言符号。这种文明—文化的遭遇既是人类作为集体共同体的必然,同时也是对人类幼儿的原始快感的阉割。弗洛伊德曾经说过,所谓文明就是阉割和压抑,就像一些原始宗教规定少男成为成人必须经过割礼一样,阉割是一种成人仪式。齐泽克认为,意识形态在某种程度上等于拉康所言说的符号界或者大他者的符号秩序,进入这种标举为文明和文化的符号界同样也是对于人类个体自由和快感的阉割。在精神分析学看来,阉割或者割礼是人类的文化宿命,也只有这样人类才会由赤裸快感的个体成为能指化的主

体。

意识形态漂浮着无数的能指,唯有主人能指才能聚集这些漂流物,令其产生意义,同时这些漂浮的能指也反过来阐释和赋予了主人能指以意义。这种循环的过程就是主人能指的缝合作用和意义回溯性,即漂浮的能指和主人能指的互相阐释和确定。在意识形态中,不仅语言、符号、形象、物体、意象都是能指,而且人类个体同样也是能指,不过这种人类的能指也需要其他能指和主人能指赋予其意义,使之成为能指——个体通过认同变成意识形态主体。

为了回答能指链上的主体形成,我们还必须回到主人能指缝合作用的完成时刻,即主人能指的意义回溯决定整个能指链的秩序,个体在这个过程中被缝制成主体。看拉康在《主体的倾覆和弗洛伊德无意识中的欲望辩证法》中的欲望图表,这是拉康理论的精华所在,也是缩略本的拉康精神分析学。在这篇文章中,拉康详细论述了人类从幼儿个体经过镜像阶段,进入符号界成为主体,并且在大他者的召唤下产生了自我误认进而为了回答召唤产生了幻象——对象 a,由此种幻象构建了个体的现实世界;同时个体进入符号界就遭遇了阉割,原初快感经过语言阉割之后存有了剩余快感,这一剩余快感是与语言密切结合在一起的,对象 a、剩余快感共同组成了病症。这篇文章通过图表和论述相结合的方式展示了拉康的精神分析学的几乎全部的秘密。齐泽克的意识形态论述是把他的欲望图谱和思想放置于社会意识形态层面来分析作为意识形态主体的人的欲望与社会欲望的结合。首先来看较低层面的欲望图表 1,我们从齐泽克称之为“欲望的基本细胞”开始,分析个体的符号遭遇。

齐泽克说,这是拉康的能指和所指的基本关系图,它不仅说明了拉康的符号与索绪尔符号之不同,而且说明了拉康之能指链产生意义的过程。索绪尔认为,语言符号是由能指(声音和形象)与所指(概念)构成,二者之间不存在分裂的隔离状态,能指与所指就仿佛一张纸的两面。他还认为,符号的所指优先于能指,并且所指即意义决定能指。索绪尔的现代语言学表明,一般来说能指作为声音形象(比如一个词)首先被人接触到,但是言



图表 1

说词的目的或者该词的被理解来自于其背后的所指,即作为概念的意义,所指具有某种优先性,人们通过能指来表达所指,词是我们获取意义的途径。

但是,拉康认为,一个词并不会如此轻松地揭示自身的含义,相反它会引出同一语言链上的其他类似的词语,就仿佛一个意义会衍生出另外一个

意义一样。比如鼠人^①所说的“raten”一词并不是分期付款的意思,而是由“heiraten”和“spielratte”等其他词语的结合,但他并没有认识到这一点。在词语与意义之间不是像一张纸一样毫无芥蒂的,而是存在抵抗或者延异。意义是由于词语与词语之间的差异和联系组成的,因此,能指具有优先性。同时,拉康还认为能指与所指不是两条永不相交的平行线,能指与所指之间关系不如索绪尔所说的那样具有任意性,能指与所指两条线是相交的,只有来自人的意图穿刺了能指链的时候才会产生意义,正是意义的被赋予才反过来产生了能指链。

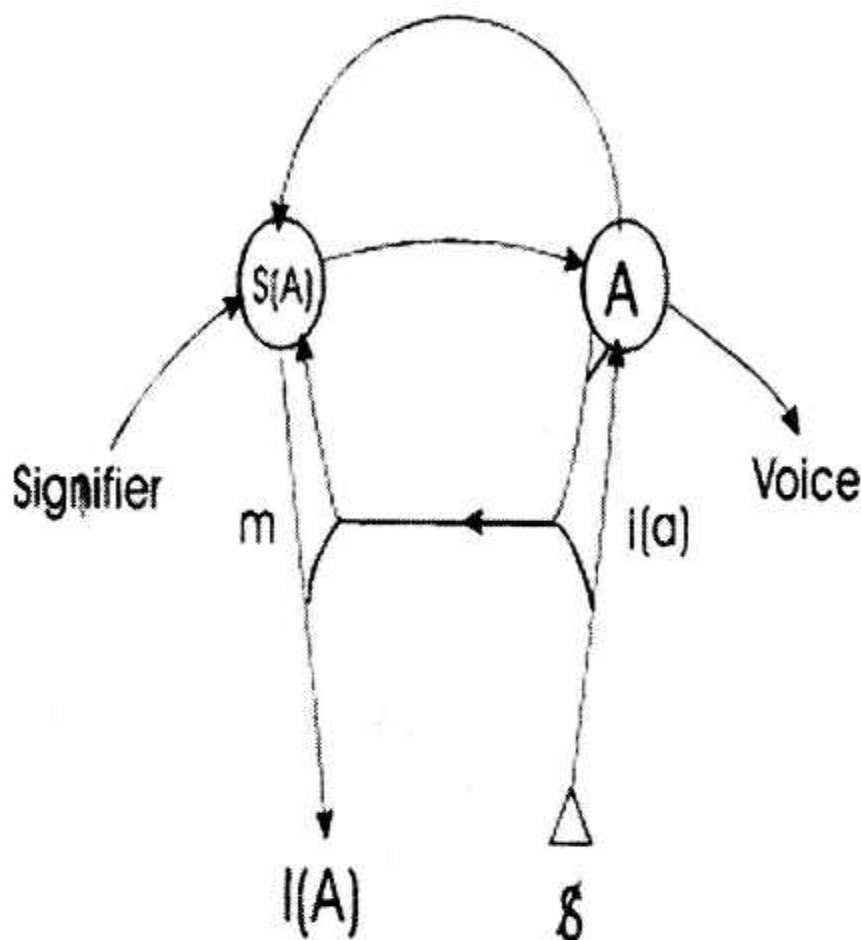
首先来看能指链的意义回溯性产生过程。在图表1中,S-S'向量表示能指链, Δ -S向量表示人类个体意图一意义的所指,前者是历时性的,后者是共时性的。由于能指与能指的差异和联系可以产生意义,在人类世界不仅仅语言符号成为能指,而且一切符号都可以成为能指,包括动作、形象、手势、眼神等等。这样由语言、形象、动作就构成了能指所编织成的网,这就是能指链或者能指网。当然,人类自出生就生存于其中的能指网络是

① “鼠人”(rat man)是弗洛伊德在1907年采用心理分析治疗的一名强迫性精神障碍病人。关于鼠人的治疗过程,弗洛伊德整理成《“鼠人”:关于一例强迫性心理症的备忘录》分析报告。患者恩斯特·蓝泽生是一位思维敏捷、精明强干的律师,自小患有不同程度的强迫症状,并自述很早就有了性的接触。他在姑母去世后患上比较严重的强迫症,看了弗洛伊德的《日常生活的精神病理学》前去就诊。他在军队服役时,听到一个他颇为敬畏的军官讲了一个古老的刑罚“鼠刑”,即把受刑人捆绑起来,把一个装满老鼠的罐子瓶口对准他的肛门,老鼠就会钻进去吞噬他的内脏。听军官说完,他马上产生了一个念头:这种老鼠酷刑会落在他所亲近的两个人身上,一个是他敬爱的父亲,另一个是他心爱的女人。这种强迫性的念头一直缠绕着他,并干扰了他的现实认知和正常行为。经过弗洛伊德的分析,与“鼠刑强迫”关联最大的事情有两件:其一,“鼠人”的父亲和他的关系非常好,不过9年前父亲去世的时候,他在隔壁的房间睡着了,由此对父亲产生了强烈的负罪感。其二,在患者接受治疗的时候,他正在和未婚妻做结婚准备,他的母亲劝她娶一位富家小姐,而不要跟心仪的贫家女结婚。他正处于选择的矛盾之中。通过语言分析,弗洛伊德指出,德语老鼠(ratten)一词,在鼠人的潜意识中与raten(付款)联系起来,变成了一个强迫症观念联结在一起的点。随着分析的深入逐渐解开了谜底。弗洛伊德发现鼠人对待父亲有一种爱恨交织的矛盾情感,虽然父亲平时和蔼可爱,可鼠人3岁时因咬伤别人而遭到父亲的毒打,并且他在童年时期抚摸女家庭教师的性器官获得快感,但是惧怕父亲的禁止和惩罚而产生了杀死父亲独享快感的想法。在他的潜意识中,希望父亲早些死掉,这样就可以继承财产,去娶心爱的贫家女了。不过这种潜意识的本我冲动,与意识中对父亲的敬爱(超我准则)相冲突,于是就有了强迫性症状——不断担心父亲和心爱的女人会死掉。

需要人赋予其意义的,或者说人类为了自己的生存必须被迫通过能指的象征之网赋予自己以意义。如果人不通过能指之网看到和理解自己存在的理由,那么就无法理解我们赖以存身的社会。S-S'的能指链所表示的就是我们所存在的由漂浮的能指构成的象征之网,可以说这个能指链在某种程度上是语言符号和形象之链。历时性的能指链与作为个体的人的意图链相交之处就构成了锚定点或者缝合点,缝合点形成后反方向的回溯性地阐释了能指链的意义。

在拉康的意义上,能指的象征之网产生于婴儿诞生之前,人类从进入世界以来就要受制于能指的网。有人可能会说,能指作为语言符号,在婴儿还不会说话不了解语言的秘密的时候,怎么会有能指网或者能指链存在呢?拉康意义上的能指不单纯指语言符号,同时还指称任何物品、动作、形象,一切凡是能引起婴儿思索的或者不明白的东西都可以是能指。能指构成的符号界就是由语言、文化和形象构成的,先于婴儿存在。比如婴儿所出生的家庭所处的阶级、阶层、宗教信仰、文化氛围、父母的理想、经历和人生目标、婴儿的名字以及他的未来等等,都构成了一个为婴儿所不理解的语言符号界,而正是这个符号界对他的未来甚至一生在施加影响。英国的拉康研究专家达瑞安·里德说,成人的语言对于婴儿来说无异于一门深奥的外语,无论母亲说多少的话,孩子都不可能一生下来就听懂语言。

能指链被意图所穿透的第一个交叉点(A),代表了语言能指以及其陌生性质。在这里婴儿遇到了语言的坚硬的阉割之石,这块石头刺破了婴儿和母亲以及外部世界未分开的充满自恋和快感的同一性,同时,开始了进入语言符号界的旅程。面对父母和外部世界发出的能指,婴儿根据外部世界的提示逐渐为这些漂浮的能指一一找到了所指即意义,至于这种能指意义的归位是否正确则无关紧要,甚至可以说,这种对能指的理解肯定是错位的,因为人生开始就存在异化和误认的现象。根据精神分析学,婴儿对世界的初步理解是通过喂食开始的,正如达瑞安·里德分析:“如果我哭了,妈妈也许会用奶瓶哄我,即使我不是因为饿而哭。这种行为将会把饥



图表 2

饿和用奶瓶喂奶联系起来。”^①可见,婴儿根据自己的意图必然要理解外部世界的能指,而能指的意义却不是由婴儿自己确定的,而依然来自于外部世界的强加。

这样任何父母的言语、手势和行为所具有的种种难解之处和神秘所在都被婴儿赋予了意义,所有这些都当作了已经理解了的能指。对于婴儿来说,任何东西只要指示某一事物,它就是能指,尽管婴儿并不知道那是什么。拉康把已具有确定意义的能指写成 $S(A)$,即能指链上被穿透的第二个交叉点,它代表意义的集合,即缝合点。向量 $\Delta - \delta$,表示人类个体的要求理解世界和赋予自身意义的意图,碰到了第一个符号能指所产生的交叉点(A),即表示能指链上的漂浮的无限的能指即 $A - A_1 - A_2 \dots$ 。由于外

^① [英]达瑞安·里德:《拉康》,黄然译,文化艺术出版社2003年版,第113页。

部世界的能指充满了陌生性,在父母的指示下把(A)……的能指链上的能指一一赋予了意义,由此产生了意义的集合即所指 $S(A)$ 。这个 $S(A)$ 就是齐泽克所说的锚定点或缝合点,因为它制止了能指的不断漂移,赋予了能指以同一性和统一性,由此使能指链产生意义。齐泽克认为,缝合点 $S(A)$ 回溯性地决定了能指链的意义,即从 $S \rightarrow S'$ 。关于缝合点的回溯性,拉康如此说:

“这个缝合点的历时功能可以在句子中找到,因为句子只能用它最后一个词才完成它的意义;每个词都在其他词组成的结构中被先行,并且相反地以其回溯作用将它们的意义密封了起来。”^①

拉康把能指链比作一个句子,最后一个词确定了这句话中每个词语的意义,最后确定了整个句子的意义。缝合点就是能指链中的最后一个词语,即决定其他能指的意义的能指,就是主人能指。拉康欲望图表中(A)点和 $S(A)$ 点分别有自身的规定性:他说:

“标为(A)的交叉点是能指储存的地方,在其中符号与事物不存在一一对应的关系。在这个能指集合中,能指以与其他能指的差异对立而共时存在;在标示为 $S(A)$ 交叉点上,意义已经是一个业已完成的产品。请注意这里有个不对称,一个点是地点(地方而不是空间);另一个点是时刻(断句而不是延续)。”^②

在锚定点的进退运动中,意义就出现了;向量 S, S' 表示历时结构的前进性运动,向量 Δ, S 表示互文性的意义的回溯性运动;是象征秩序的共时结构使得这种互文性的意义变得可能。

具体来讲,缝合点 $S(A)$ 如何回溯性地赋予整个能指链以意义呢?齐泽克认为,缝合点固定了先前诸多能指的意义,也就是说它回溯性地将所

① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第99页,略有改动。

② [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第616页。

有能指提交给某一代码(能指),它根据这一能指调整整个能指链的相互关系。或者可以清晰地说,缝合点即主人能指的出现重新调整和组合了零散状态的各种能指。从向量 $S \rightarrow S'$ 的运动,具体化了就是 $S(A) \rightarrow (A)$ 的运动可以看出来,作为意义或者所指的 $S(A)$ 缝合点决定着 (A) 大他者的形态、面貌和意义。用齐泽克的话来说,就是“缝合点在历时性能指链中,代表和控制着大他者这一共时性代码的位置”。^①齐泽克举了一个事例来说明缝合点 $S(A)$ 的作用:在意识形态的空间中漂浮着诸如“自由”、“民主”、“民族”、“国家”、“正义”、“和平”等众多的能指,然后这些能指链由某个主人能指比如共产主义或者新自由主义作了补充,这个主人能指便会回溯性决定了其自身(共产主义或者新自由主义)的定义和意义。

例如,在“共产主义”的主人能指下,对能指链可以作一番新的阐释。自由是有效的,但是唯有在共产主义下才能获得真正的自由,因为在阶级存在压迫存在的情况下,人民所获得的不过是资产阶级的形式自由,而这种自由不过是奴役制度的另一种形式而已。“国家”是资产阶级统治的工具,统治阶级借此保证其统治的条件和统治关系的再生产,只有到了共产主义才能真正消灭作为统治工具的国家形式。在资本主义条件下不可能有真正的市场经济和市场交换,因为这种交换形式不是“公正和平等的”,而是在劳动和资本之间进行的交换,其内在本质依然是剥削。通过上面的例子可以看出,一个新的主人能指的出现,就会重新整合整个能指链,就会出现新的意识形态。如果置换掉“共产主义”这一主人能指,那么新自由主义、民主社会主义、新保守主义都可以对意识形态的能指进行重新整合,赋予其说服力以展示意识形态的话语力量。

二、“没有所指的能指”——主人能指内涵

主人能指作为刚性指示符是一种“没有所指的能指”。齐泽克用反描

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第143页。

述主义方法阐释了拉康的符号能指秩序。

能指的回溯性形成,并且通过能指链保持了能指的同—性。主人能指的性质是一个命名的回溯性构成,即对象 a,根据命名的偶然性而回溯性形成的。关于描述主义与反描述主义之争,其焦点在于对事物的命名与客体的关系上。描述主义主要是英美分析哲学中弗雷格、罗素提出,经过维特根斯坦、丘奇、塞尔等人加以补充的“摹状词理论”。描述主义坚持名称、意义(概念的描述性特征簇)、客体三位一体的同—性,认为每个名称都指涉该名称的意义特征即描述性特征,同时该名称还指涉于现实世界中具有该描述性特征的客体。他们认为,名称取决于一系列的描述性特征簇,正是这些特征保证了名称的同—性。但是,以克里普克和布坎南为首的“历史、因果的命名理论”却坚持认为,我们在给某一事物命名的时候,不是根据其独特的特征,而是来源于命名活动本身以及符号秩序中对该名称的认同和传递,名称能指链的存在才是名称保持同—性的关键。反描述主义的“命名理论”实质上讲述了名称依赖于主体间的认同和交流,这与现实中客观事物性质并没有太大的关系。

恩斯特·拉克劳在《意识形态崇高客体》的“序言”中精当地介绍了反描述主义与齐泽克对拉康进一步阐释的关系。他说:

“在反描述主义者看来,一个名称指涉一个客体,依靠的是他们所谓的‘原初命名’,在经历了‘原初命名’后,即便该客体的描述性特征销声匿迹,那个名称依然指涉那个原来指涉的客体。”^①

但在这至关重要的争论中,齐泽克还引入了一些变量。反描述主义者所面临的最关键的问题是:除了客体的描述性特征外,客体中还有什么东西能够维持该客体的同—性?也就是说:是什么维持了“刚性指示符”的客体相关性?在这一点上,齐泽克提出了下列的观点:

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第6页。

“被忽略了的事物是,至少在反描述主义的标准版那里被忽略了的事物是,这一保证——保证在一切违反事实的情况下客体都具有一致性——尽管它的全部描述性特征都发生了变化,只是命名本身的回溯性四效果:是命名本身,是能指,支撑着客体的同一性。在所有可能的世界里都保持不变的客体中的‘剩余’,是‘它里面的某物而不是它本身’,即拉康所谓的对象 a:我们在实证的现实中寻找它,却空手而归,这是因为它并不具有实证的一致性——它只是一个空隙的实证化,是由能指的出现在现实中所打开的非连续性的实证化。”^①

这种剩余部分是如何展现出来的呢?通过反犹主义就可以看清其逻辑过程。在反犹主义中,首先犹太人显现为一个能指,意味着一系列的描述性特征,比如贪婪、爱财、诡计多端等等,但是这并非反犹主义的逻辑重心。为了达到反犹的目的,必须颠倒这一关系:犹太人是贪婪的、诡计多端的,颠倒为“之所以贪婪、诡计多端……是因为他们是犹太人。”“犹太人是贪婪的、诡计多端的”是说明了犹太人这一名词具有的描述性特征,或者说犹太人的属性之一种。犹太人是贪婪的,不过是犹太人性质的多种中的一种而已,犹太人还可以是温和的、礼貌的……从描述主义来看,贪婪、诡计多端、狡诈等性质就是犹太人的识别特征,保持这一特征的现实客体就是犹太人。但是反描述主义者认为,犹太人之所以是贪婪的、诡计多端的,与现实中犹太人这一客体无关,而是命名产生的,即把犹太人这一客体与能指“贪婪……”等连接在一起了,所以当这种等式进入社会历史的因果链以后,就固定下来了。但是,齐泽克指出了一个被反描述主义忽略的关键问题:把犹太人命名为“贪婪、诡计多端”的原初命名是偶然的,这来源于作为创伤出现的犹太人进入符号秩序的偶然性。

同时,“贪婪、诡异……,是犹太人”这一句式并不是对前者的重复,而

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第6—7页。

是把犹太人变成了一个未知数,众多的能指都通过“犹太人”这一形式来指涉自身。“犹太人”不再是前者判断句中的主体—实体(它具有同一性),它变成了一个容纳无数能指的空集,一个没有所指的能指,一个纯粹的能指,即主人能指。“犹太人”这一意象成为主人能指的重要一步在于变具有同一性的实体的犹太人为具有无限未知数、存在空隙的能指代表。犹太人不是犹太人,犹太人不等于犹太人,犹太人是犹太客体中的非犹太人部分,即作为空隙的那部分,它真正指涉的是“在犹太人之中而非犹太人的东西”。纳粹主义的反犹策略在于,不断地把实体的犹太人客体虚化为一个能指“犹太人”,再把这一能指中的空隙予以客观实证化,或者说把社会矛盾作为犹太人中非犹太的部分填充进犹太人这一主人能指中来抚平社会对抗。

通过犹太人这一实例,很明显主人能指作为刚性指示符指的是“在某个客体之中而非客体的东西”,它是通过符号操作制造出来的这一剩余。根据反描述主义观点,犹太人的命名具有强烈的偶然性,这说明作为实在界的犹太人并没有与实在界之符号化模式之间存在缺口,其具有现实客观性。某一历史建构可以以完全不同的方式予以符号化,实在界本身并不包含对自身符号化的任何前验模式。

三、主人能指的意识形态缝合作用

主人能指具有意识形态的缝合作用,类似于弗洛伊德的“梦意象”的作用——凝聚、删节等。首先,主人能指具有超强的凝聚作用——终止能指的漂移和缝合意识形态碎片因素。意识形态空间是由各种不确定的、流动的因素所构成的,这些因素就是漂浮的能指,每个能指的意思或者同一性依赖于其他能指的联系,单个能指本身不能自我指涉。能指的这一性质类似于梦的解析中的意象的隐喻,而隐喻之所以成立是由于这一意象背后的词语—话语体系,或者语境。

主人能指的意识形态缝合作用之一,是类似梦的位移作用即换喻,也就是说,众多的梦意象通过替换发现指向一个无意识的欲望即一个核心意象,反过来说,一切零碎的、漂流的意象唯有透过这核心意象才能得到表

达。在意识形态中,处于能指中心的主人能指通过替换(换喻)可以阐发、决定其他能指,反过来,其他能指自己不能说明和表述自己,唯有依赖与主人能指的联系才可以表达自身。

齐泽克以生态主义的例子说明之:生态主义确切地说是什么,具有什么样的所指,这要依赖于其他的意识形态因素与生态主义的连接,而不是事先可以确定的定义。一个人可以是国家取向的生态主义者,即主张只有强烈的国家干预才能挽救世界的生态危机;同样,生态主义也可以与社会主义连接,认为环境的破坏都是因为资本主义片面追求利润不顾及社会利益的结果;还可以是保守主义的生态主义者,即回到人们与土地的血肉联系上来解决生态问题。生态主义作为一个意识形态的能指,其定义是滑动的、多义的,意义的确定依赖于其他的能指对它的固定作用,同时,生态主义自身也是一个主人能指,发挥着固定其他能指滑动的作用,能指与能指之间的不同连接,构成了不同的意识形态的意义网络。如果我们以“共产主义”来缝合漂浮的能指,那么“阶级斗争”就会把一个精确和固定的意义授予所有其他因素。比如民主,从阶级斗争的角度来看,真正的民主产生于社会主义制度下,而资本主义的民主则是虚假的、以掩盖剥削本性的资产阶级形式民主;如授予以女权主义,对于女性的盘剥是阶级条件下劳动分工的结果;授予生态主义,对自然资源的破坏是以利润为主导的资本主义生产的逻辑结果;授予和平运动,则和平的主要威胁来自冒险主义的帝国主义等等。

意识形态斗争的关键在于,哪一个“缝合点”会把那些漂浮的因素聚集在一起。现在,新保守主义和社会民主主义之间斗争的焦点就是“自由”:新保守主义试图证明体现在福利国家中的平等主义的民主主义是如何必然走向新的奴役形式,走向个人对极权国家的依赖;而社会民主主义则强调,个人自由如果还要拥有一些意义的话,就必须建立在民主的社会生活基础之上,建立在经济机会平等的基础之上等等。具有本质主义的“霸权”的特点是决定性,即核心命题决定其他各个领域的斗争,比如社会主义中的核心命题阶级斗争,它决定了其他任何领域内的斗争,一切都必须以“阶

级斗争”为纲才能解决各领域的斗争；政治的阶级斗争具有先天的、绝对的优先性。但是作为缝合意识形态和产生意义的主人能指则不同于“霸权”的概念，其实质上是反本质主义的，其作用是连接各种斗争，阻止各个领域中意识形态能指的无尽的滑动而已。比如后马克思主义中拉克劳和墨菲提倡的“激进民主主义”理论。

主人能指的意识形态缝合作用之二，就类似于梦形式的凝聚作用即隐喻功能，无数的梦意象只有在通过一个核心意象才能连接并表述自己。作为“纽结点”的主人能指的缝合作用并不是连接和凝缩了所有意识形态的意义和能指，因为它不是意义最丰富、最宽泛的词语。它作为一个词语，在能指自身的层面上回溯性地建构了自身的同一性，更重要的是它不是代表了某些意识形态的意义或者代表了众多的能指，而是“事物自动地指涉它，以便在其统一性中进行自我识别”。简单地说，主人能指作为词语，不是它代表了多种的意义，指代了众多的意识形态内涵，而是指众多的意识形态内涵和意义能指都通过这一词语（主人能指）来识别、认同和表述自己。

齐泽克举了一个当代美国大众文化的例子：万宝路香烟广告。在香烟王国的品牌中，万宝路（Marlboro）无疑是最响亮的名字。第一个万宝路广告：健壮如牛的牛仔，口里若无其事地叼了一支烟，头戴黑色牛仔帽，在香烟的下方，只有几行字——“来自菲利普·莫里斯的新产品”和更大更粗的字体“万宝路”。

李奥·贝纳发现，当“牛仔、马和牧场”出现的时候将会直接刺激万宝路的长期销量。于是“刺青的万宝路男人”功成身退，由“万宝路故乡”牛仔系列登场取而代之。因为伴随着美国西部片的盛行，在美国民众看来，牛仔才是真正的英雄。“万宝路”没有使用演员扮演牛仔，而是一头扎进美国西部的各个大牧场去寻找真正的牛仔，直到有一天发现了他们要寻找的那个牛仔形象。万宝路对这个牛仔的眼神、体形甚至遛马的动作、套马的技术等等都进行了精细的雕琢，一切都必须典型地体现出真正美国西部牛仔的做派——于是，一个目光深沉、皮肤粗糙、浑身散发着粗犷、原始、野性、豪迈的英雄气概的牛仔形象出现了，他袖管高高卷起，露出多毛的手臂，手

指间总是夹着一支冉冉冒烟的“万宝路”香烟,跨着一匹雄壮的高头大马驰骋在辽阔的美国西部大草原——真正的“万宝路的男人”就这样诞生了。广告推出后,万宝路香烟销售额飞速上升,而这一则广告也被人们模仿和记忆。现在,万宝路已经成为一种人们梦想中的生活方式,一种男人都渴望追求、女人都希望欣赏的男性性感形象的象征。

在此,主人能指发挥作用的方式是倒置——意味着不是万宝路这样的能指代表了什么样的意识形态内容,而是意识形态通过万宝路能指来认同自己表述自己。齐泽克说:

“万宝路广告上的画面出现的古铜色的牛仔、宽阔的草原等。所有的这些都‘暗示’某种美国意象(坚硬的土地、诚实的人民、无限的地平线……)。但是‘缝合’的结果只有在某种倒置时才会产生。在‘真正’的美国人开始把自己认同于万宝路广告所创造的意象之前,在美国被体验为‘万宝路国家’之前,这种结果是不会产生的。”^①

在这里,齐泽克指的不是万宝路的牛仔品牌形象中蕴涵了什么样的意识形态内容,而是万宝路所以成为万宝路的过程,这一形象成为一个凝结点,各种意识形态意义或者内容汇聚在这个点上,都要通过这一点来形成统一性。或者说,各种意识形态内容都通过这一意识形态形式找到了言说自己、表述自己的通道和方法,只有找到了形式的内容,才成为了被理解的内容。另一个美国意识形态例子就是可口可乐:关键不在于可口可乐暗示了有关美国的意识形态体验;关键之处在于有关美国的意识形态体验要通过把自己认同于可口可乐这一能指,才能获得自身的同一性。可乐首先代表了美国的精神,但是美国精神以及表达“美国精神”这一词语的描述性特征已经凝缩在可乐之中,成了美国精神的能指。可乐代表美国精神与美国精神就是可乐,两者并不相等,后者对前者颠倒之后,产生了某种剩余——

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第134页。

“处于可乐之中又不是可乐”的东西。这就是作为对象 a 的可口可乐,正是可乐中的某些剩余物,才真正凝聚了作为意识形态的“美国精神”。

主人能指的意识形态缝合成功,是意识形态秩序形成的标志。由于实在界与符号界没有必然的联系,或者说实在界并不先验地显现于符号界中,因此每一次实在界之符号化都是应急性质的,根本上是偶然性的。对于混乱和受创的实在界,即社会矛盾和对抗来说,被人们体验为一种创伤。人们为了生存,特别是在观念和心理上存在,就必须对创伤的空无作出解释,对其既定的历史现实的体验要获得统一性,那么唯一的方式便是通过能指的代理,通过纯粹的能指来统一各种芜杂的创伤体验和意识形态体验。齐泽克认为,将某一意识形态体验为统一性和同一性的能指,并不是来自真实的客体关系,而是来自于通过命名回溯形成的纯粹能指,它能够缝合各种意识形态体验和各种漂浮、流动的意识形态观念予以历史现实统一性。

齐泽克的观点有很多历史和现实的例证,比如贝当对于 1940 年法国战败的符号化处理,可口可乐与万宝路牛仔形象对于 20 世纪 20 年代美国战后意识形态混乱的凝聚和代理作用,犹太人意象对于德国纳粹主义用来缝合历史现实之创伤的汇聚作用等等。历史与现实总是要被符号化,人们对于历史与现实的对抗体验也总是通过中介完成。这一中介就是符号界,当然中介是多样的、多重的,因为历史总是用不同的符号化模式。如何对实在界创伤符号化,这就是意识形态“主人能指”的寻找和形成,同时也是不同意识形态之间的争夺战。在主人能指的寻找过程中,唯有不确定内涵的、没有所指的能指,才具有充当主人能指的机会,也就是说它是一个概念的空场。一旦确立了某一个主人能指,并通过它连接各种混乱的、漂流的能指,对这一时期的社会矛盾和基本对抗予以合理、合法的解释,则意味着一个主流意识形态秩序的建构成功。例如,社会主义,这一主人能指就是一个不断丰富其内涵、增强其阐释力、将社会矛盾驯服化、符号化的过程中确立的。剥削与压迫、民族独立与国家富强、人民民主与平等权利,都必须在社会主义的概念阐发下才能得到其解决的途径。社会主义主人能指的确立,就意味着社会主义国家主流意识形态秩序的形成。

第四章 认同的矛盾

认同(Identity)成为当代哲学和思想界的热点问题,是随着现代性、主体性的当代变化发展而来的。认同原本属于哲学和逻辑学的同一性问题,即同一律。认同凸显为一个问题,标志着人类在现代性危机中再架构人类自身同一性的努力。当今世界的政治经济一体化趋势、文化全球化的趋同压力以及在资讯时代新的时空关系的变迁,都对民族、国家等共同体的同一性提出了前所未有的挑战。在全球化的潮流和现实面前,民族国家等共同体一方面谋求与国际同步的、适应全球化的举措,与此同时,也在积极思考全球化的弊端以及共同体的特异性和个别性,以抵制全球化的同质性和普世性暴力。认同的问题在全球化暴力和现代性危机中被作为人类个体和共同体的根本问题渐渐凸现出来了。现代性的危机在某种程度上是主体性的危机。只有在主体性的黄昏和主体性被怀疑之后,才有了主体的重塑需求。我认为,认同就是主体重塑的核心工程,可以分为个体认同与共同体的认同,其中个体认同还可以分为自我认同、身份认同、角色认同等等,后者可以是群体认同、民族和国家认同、文化认同等等。

关于认同问题,可分为两种研究趋向,其一,是把认同的问题泛化、外化为自我与共同体之间的承认和归属问题,即,自我的同一性与社会、民族、国家共同体的统一。从自我—共同体—社会主体的路径来研究身份认同问题,是当代全球化冲突以来所凸现的学术状况。其中的佼佼者比如社会学家安东尼·吉登斯、安东尼·史密斯,后殖民主义和女性主义,自我心理学派埃里克森等。

另一条路径,关注点不是倾向于已经取得同一性的自我和外部社会的认同上,而是把自我本身的形成与认同问题联系起来,探讨原初认同如何

形成及其认同过程和认同结果。我认为,从自我形成来研究认同的问题属于认同的内部问题,或者说是一个根本的问题。这一研究路径主要是弗洛伊德、拉康、齐泽克等的精神分析与哲学,他们深入地探究了自我内在认同问题。齐泽克在认同的问题上处于弗洛伊德、拉康精神分析学路径与社会学意识形态路径的交汇点上,即他试图通过对拉康镜像阶段和符号界认同理论去阐释意识形态—共同体的认同,或者要沟通精神分析内在认同与社会共同体的外在认同。意识形态作为一种文化符号体系,不是通过单纯的思想斗争来发挥作用,一种意识形态之所以深入人心,其关键还是要作用于人心。理论重要的地方在于能够指导人的行为,但是在这里,齐泽克所强调的不是意识形态理论本身的清晰性、逻辑性和普及性,他谈的是意识形态发挥作用的另一个途径:通过无意识的认同来造就意识形态主体。弗洛伊德、拉康的精神分析学中关于自我和主体形成的认同理论深化了意识形态主体化问题,同时也拓展了意识形态在主体方面的研究。

在意识形态理论中明确提出主体问题的是法国结构主义马克思主义代表人物阿尔都塞。在马克思看来,意识形态的斗争无疑是争夺人的思想的斗争,斗争的焦点在于向人们揭示作为统治工具的意识形态隐蔽的工具性。只要人民认识到了作为谎言的意识形态的欺骗性,就起到了教育人民的作用,因此意识形态的批判便成为意识形态起作用的主要方式。在马克思的意识形态理论中,个体或者阶级处于被动的状态,不论是被统治阶级的意识形态所愚昧,还是被先进的马克思主义革命者启蒙。

列宁和卢卡奇都提出了意识形态的阶级意识问题,但是同样没有明确说明作为意识形态核心的主体如何形成,阶级意识如何把个体变成阶级主体的问题。阿尔都塞根据拉康的镜像理论和马克思《资本论》社会再生产理论,把生产条件的再生产过程引入了意识形态主体的再生产中,确定意识形态的运行在于完成社会制度再生产,其核心是通过质询—认同把个体转化塑造为主体。齐泽克接受了阿尔都塞关于意识形态主体认同是意识形态运作和完成的核心环节的观点,他们都致力于探讨主体认同与意识形态运作的关系。

但是,我认为,齐泽克与阿尔都塞在意识形态主体认同问题上有三点不同:其一,拉康精神分析学中的认同不单纯是对小他者意象的认同,更重要的是对大他者意象的认同。这种大他者的认同不是完善和补充自我的仿效,而是企图占据大他者位置的自我理想的作用。或者用齐泽克自己的话来说,认同最终是大他者对自我一个体的凝视,是符号性的认同。其二,个体演化为主体不是一一对应、一蹴而就的,个体、大他者和主体之间不具有一一对称的关系,而是充满了个体对大他者质询的误读和误认。齐泽克认为,个体在误认中成为主体,意识形态的幻象从而乘虚而入,一旦形成一定的幻象就完成了意识形态对个体的改造。其三,齐泽克认为,个体认同过程中会出现错位,从想象界认同到符号性认同过程中会出现暴力和侵袭性,这充分说明了人类主体的根本异化处境和意识形态对主体的强制性暴力。

第一节 想象性认同:“理想自我”

我们还是通过分析拉康欲望图表来说明认同问题的全部复杂性。在欲望图表2中所要解决的问题,是作为预先假定存在的“自我”如何进入符号界变成了社会的人即社会的主体。齐泽克认为,这种人类个体的成长史不仅是要经过拉康的镜像阶段的想象性认同,同时还必须发展为对作为能指存在的符号性认同,也即包括作为能指链形式存在的意识形态的认同。

一、能指链(意识形态)的主体化

在欲望图表1中,标记为 Δ 的是某些神话的、前符号的意图穿透了向量 $S-S'$ 的能指链。通过这一能指链的符号缝合所得出的产物就是被阉割的或者被划去的主体 S ,齐泽克称之为“被切开、撕裂的主体”,同时是被划掉的能指,能指的短缺,能指网络中的空位。齐泽克在此所强调的是——一个事实,即个人通过质询成为主体的过程。在这个图谱上,个人是前符号的

神话实体,正如在阿尔都塞那里个体对主体的质询不能从概念上加以定义,只不过是一个预先假定的空的概念。齐泽克说:

缝合点是这样的点,通过它,主体被“缝制”成能指,同时这一点也使个人质询主体,其方式是向其发送某些主人能指(“共产主义”“上帝”“自由”“美国”)——简言之,在这一点上实现了能指链的主体化。^①

由图表1可以知道,主人能指的意义回溯性产生过程既是对整个能指链上的漂浮能指重新阐释和整合,同时也是把个体通过主人能指缝合成为主体的过程,即能指链的主体化。实际上,齐泽克所说的“能指链的主体化”,从拉康精神分析学角度来谈就是指人类个体进入语言符号才成为人,或者说没有经过语言符号的人类个体还不是主体,这种不介入符号界的个人根本就是一个前符号的神话,或者是根本不存在的。如果从社会意识角度来讲,能指链的主体化可以理解为个体被意识形态所缝合成为能指,成为意识形态机器的一个能动元素,而意识形态恰好通过这个能动的“宿主”来运作。

能指优先于个体,能指决定主体,这是拉康精神分析学要着重说明和阐发的基本思想。拉康认为,在他毕生的精神分析事业中有一个基本的原则:将能指的概念提高到一切论述不可或缺的地位。拉康有下列两点论述,充分说明了主体不是笛卡尔的“我思”透明、统一之主体,而是屈从于符号能指的无意识主体。换言之,主体不是说话的主体,而是被话所说的主体。

其一,拉康认为,能指的出现改变了人类对自身状况的理解。就能指的角度来说,人不仅在说话,而且更为重要的是人自身,通过人,话在讲。人的本质变成了由语言的结构所显现的效果,人类成了语言结构的一个因素,并时刻处于言语的关系之中。这充分说明作为主体的人其实质上不是

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第141页。

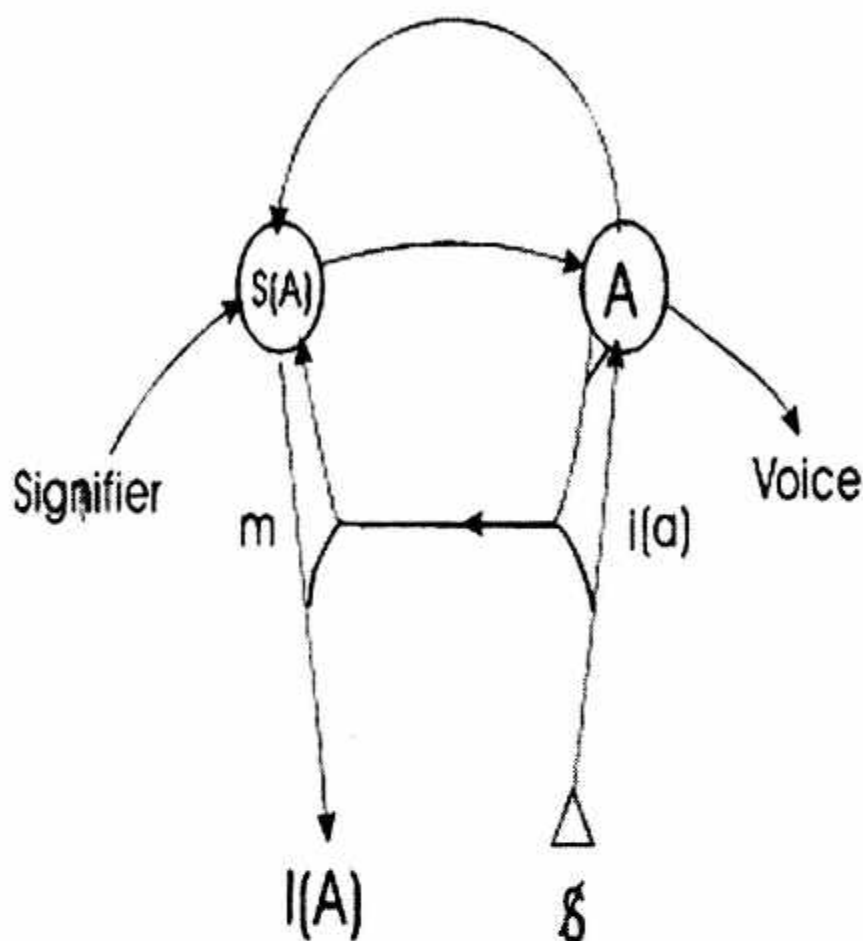
主体,真正的主体却是语言、能指、符号界。

其二,人不是意识的主宰,而是无意识的存在物。弗洛伊德宣称,对无意识的发现是人类历史上第三次哥白尼式的革命,其原因就在于发现了无意识对意识的决定作用。人看似理性的动物,但在精神分析看来,不过是无意识的冲动披上了美丽的、逻辑的理性外衣而已,人类骨子里还是动物性的。拉康认为,无意识不是弗洛伊德所未及深入论述的神秘之物,而是语言符号的法则。现代语言学中,按照能指的隐喻和换喻的游戏法则决定了无意识的运作规律。这样,拉康进一步把无意识还原到了或者外化到了社会法则层面,不再是荣格意义上的神秘的原型心理。借此,齐泽克找到了自己的理论入口,既然人类个体受到无意识的符号界操纵,那么,从个体如何经过符号界变成屈从社会法则的意识形态主体就成了一个亟待解决的理论命题。齐泽克的答案是认同让执迷于想象满足的自我“儿童”成了遵循社会符号法则的“成人”。

二、镜像阶段之“想象性认同”

在欲望图表2中, $I(A)$ 就是我们所要寻求的结果,即经过符号性认同之后的符号性主体或者叫意识形态主体, S 所代表的是被设定的、出世既是阉割的婴儿个体,即被阉割的神话般主体,是人类个体成长史的起点。

齐泽克对于 S 提出了一个问题:为什么在图表1中处于左侧的(表示结果) S 到了图示2中却处于右侧(表示一个向量的起点)呢?他回答说,从 $S \rightarrow I(A)$,再从 $I(A) \rightarrow S$ 的这个循环过程,正好说明了精神分析学中的移情性幻觉,即主体虽然经过一系列的想象认同 $i(a)$ 和符号性的主人能指 $S(A)$ 才达到了符号性认同的社会主体 $I(A)$,但是在完成的社会性主体看来,自己是理应如此的,并非经过千辛万苦的磨砺才到达的。从社会主体的完成性和统一性来看,只有社会主体忘却了主体的形成过程,这个认同过程才是成功的。或者说,只有社会主体根本不认为自己处于意识形态之中,那么这样的意识形态(符号界)的缝合功能才是成功的。因此,从完成



图表 2

了的社会主体回溯性地向起始点看,他根本上就是阉割的主体,所以拉康用 $\$$ 来表示:第一层意思,是主体本来就是虚幻的,根本不存在自明的理性的主体,第二层,从社会性主体完成后回溯性来看,就看到了主体之被阉割的状态。正如齐泽克所说:“根据这一移情性幻觉,主体在每一个阶段都会变成‘已经是而且永远是的事物’:回溯性效果被体验为从一开始就已经如此的某物。”或者我们可以用通俗的话来说,主体认为我知道我从一开始就是社会性存在物,但拉康用 $\$$ 表示了这种想当然的虚妄性,即在 S 上加了/。

齐泽克的第二个问题是图表 2 底部左侧为什么会出现 $I(A)$? 他回答说:“这里我们终于走到了认同: $I(A)$ 代表着符号性认同,代表着主体对大他者、符号秩序中的某些能指特征、特性(I)的认同。”齐泽克把认同分成了两个步骤或者两种类型,原初阶段是想象性认同,指的是连接想象性自我 m 与想象性小他者 $i(a)$ 的横轴即 $i(a) \rightarrow m$ 向量。从精神分析学个体的成

长史来说,人类个体出生以来首先要获得的是自我的同一性,或者表述为具有同一性的自我。拉康认为,主体在这个镜像阶段中必须把自己认同于想象性小他者,必须用他人的形象异化自己,将同一性置于身外才能获得自我的形成。这些关于认同形成自我的思想主要存在于拉康的《选集》中:《助成“我”的功能形成的镜子阶段》《精神分析中的侵袭性》《谈心理因果》等文章。齐泽克认为,这个向量 $S \rightarrow i(a) \rightarrow (m) \rightarrow I(A)$ 中被划去的主体是被想象界的关于自我的幻觉所支持的, S (被阉割的主体)以为自己是自主的行动者,实际上这个主体的自我是误把他人当作自己,反把他乡作故乡。

自我如何形成呢?这就是拉康镜像阶段的原初认同理论所解决的问题。拉康认为,人类的婴儿属于早产,还没有形成人类身体的统一性,无法把握自身。在出生的很长时间内,婴儿不能认识自己的躯体,也无法完全支配自己的四肢,把自己当作碎片或者片断来感知。婴儿的躯体感与母亲是一体的,他无法区分自己的内在世界与母亲为代表的外部世界,这说明婴儿还没有建立起来基本的自我感。婴儿的世界是一个与母亲一体化的感知混沌的世界。但是婴儿毕竟不同与大猩猩,后者在面对镜中形象的时候一旦发现镜子后面空空无物,就会转身离开,而婴儿则不同,发现镜中自己或者他人形象则欢欣雀舞、仰倚母怀,兴奋地将镜中影像归属于自己。6~18个月的婴儿对外部世界发生了强烈的兴趣,观望镜中形象或者他人形象并且对之产生归属感,这种过程是通过婴儿的格式塔认同建立起来的。

拉康说,称之为镜子阶段的行为意义在于表现了情感的动力,在这种动力中主体将自己从根本上与自己身体的视觉格式塔认同起来,相对与婴儿身体上的不协调,他人意象或者镜像是一个有益的意象,是一个理想的统一。在这个认同他人意象的时刻,我们会观察到一种婴儿间的经常的情绪反应或叙述:打别人的儿童说自己被打,看见别人跌倒却自己哭。拉康认为,这是婴儿认同于别人之后,看到他人容貌和表演引发自己的情感反应。由他人形象误认为自己的形象,进而把自己形象作为分辨内外的起点,这就形成了自我。这一过程就是欲望图表2中的 $i(a) \rightarrow m$ 向量所表示的想象性认同。

拉康有一段话总结了婴儿的初次认同的镜像阶段：“我们只需将镜子阶段理解成分析所给予以完全意义的那种认同过程即可，也就是说主体在认定一个影像之后自身所起的变化。”婴儿对他人意象的认同表现了一种象征模式：“我”形成了首要的形式，以后“我”在与他人的认同辩证过程中才得以客观化、充实化，并且以多次认同的形象进入了符号界与其他主体进行主体间的言语交往。拉康进一步说，镜子阶段的功能其实就是意象功能的一个特例，它的作用在于为人类个体建立了躯体与它的感知之间的关系，或者如人们所说，建立了内在世界与外在世界之间的关系。

镜像的出现虽然为婴儿统摄自己的身体和分辨内外世界提供了可能性的途径，但是，婴儿拥抱了他人的形象把它误认为自己的形象，并把这一形象固定下来，形成了自我。拉康说：

如果我们想要把这个形式归入一个已知的类别，则可将它称之为理想我(Ideal-I)。在这个意义上，它是所有次生认同过程的根源。^①

可是，这个“自我”从根本来说不是自己的，而是他人的，具有强烈的异化性质，误认造就了自我。这样，在主体的内部就存在着一种根本异化所带来的张力：混乱的、不协调的躯体与外在的统一和谐形象之间难免出现裂缝和矛盾，这种格式塔的方式既给予了提前的、早熟的统一形象，但同时也让自我具有了被建构的压迫性、外在性。当自我同一性受到外界相似者的威胁的时候，侵袭性就表现出来了，因为这种相似者的他者形象揭示了外在的形象对内在自我认同的压迫性和矛盾性。也就是说，根据外在性的小他者形象被动建构起来的自我是一个虚妄的主体，它动荡不安、摇摆不定，或者类似于水中的影子，看似同一，实则波动起伏。拉康的自我形成基本上没有进入人类的符号界，也就是没有介入社会层面的符号秩序和律法，基本上属于想象界的事情，因此，齐泽克把这种对小他者形象的认同称之为

^① [法]雅克·拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，三联书店2001年版，第90—91页。

“想象性认同”。这个认同小他者的形象形成的自我,也就是弗洛伊德的“理想自我”概念,只是在理论的背景上存在差异,从效果上说拉康的镜像自我可以略等同于弗洛伊德的理想自我。

三、“理想自我”的基本内涵

结合弗洛伊德的自我理论,可以追本溯源地更好理解拉康的想象性认同 $i(a)$ 概念,同时,也可以看到想象性认同与符号性认同的根本区别,以及更清晰地明白在认同过程中不同于阿尔都塞完全认同的侵袭性的存在。那么,什么是想象性认同呢?它具有什么样的内涵呢?这些问题都应该结合弗洛伊德和拉康的关于自我的论述来展开,才能深刻理解其复杂性。这是因为拉康的精神分析学从根本上是继承和发展了弗洛伊德的理论,他的理论旗帜就是“回归弗洛伊德”。回归就意味着对弗洛伊德基本命题的再阐释,他不是完全脱离弗洛伊德另立一套新的理论,而是在用弗洛伊德的眼睛来重读和重新诠释精神分析学。同时,齐泽克对于拉康也是如此,他基本上全面继承了拉康的核心思想,并予以社会层面的再阐释。全面继承拉康衣钵的得意门生,同时也是齐泽克的授业恩师的米勒有一段话可以为我们就“认同”问题追溯弗洛伊德提供理由:

“拉康知道如何从弗洛伊德的文本中,析取理想自我(被他标记为 i)与自我理想(被他标记为 I)之间的差异。在 I 的层面,你可以不费吹灰之力步入社会。理想的 I 可以以高级和合法的形式建构,使之发挥社会功能和意识形态功能。”^①

这段话不仅为我们追溯弗洛伊德以理解拉康提供线索,同时也为理解齐泽克区分想象性认同和符号性认同,并把自我理想 I 纳入意识形态建构提供了理论依据。

齐泽克认为,想象性认同是对这样一种意象(形象)的认同,是对表现

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第154页。

“我们想成为什么”这样一种意象的认同,在这个意象中我们自讨欢心。我认为,齐泽克所说的想象性认同所产生的结果就是弗洛伊德的理想自我,其形成的关键在于以他人形象自居。弗洛伊德在《集体心理学和自我的分析》和《自我与本我》两篇长文中详细分析了认同的两种模式:自居和自我理想。这两种认同模式发展了人格的不同方面,前者发展了自我,后者发展为超我;同时,从自居到自我典范还是一个从个体形成到社会性个体形成的过程。弗洛伊德是在研究集体心理学的时候,切入这一认同问题的。他研究了两种人为构成的集体,一个是军队,另一个是教会,认为这样的集体不是单纯靠外部的强力所能维系的,更多的力量应该来自集体内部的爱关系或者情感联系。弗洛伊德敏锐地认识到,在教会和军队中多少都存在一个对领袖的崇拜和内部成员间的互相模仿,司令官和上帝就像一个父亲,他平等地爱着所有的士兵或教徒,因此这些士兵或教徒互相称兄弟,变为同志。他认为,一个人为团体中,当领袖与集体成员间的联系消失时,成员间的联系也就消失了。弗洛伊德从精神分析学的角度解释了集体心理中的结构,他认为,成员对于领袖的关系是一种自我典范的关系,成员间的关系称之为“自居作用”,这个结论他进行了例证式的论证。

弗洛伊德认为,自居作用是人与另一个人有情感联系的最早表现形式。一个儿童会产生两种心理学上的不同情感方式,对母亲的直接性对象注情和以父亲为模特的自居作用。根据日常的生活观察也可以看出来,5~9岁的男孩极为普遍地模仿自己的父亲,而女孩子则容易模仿自己的母亲举止,这是俄狄浦斯情结的序幕。弗洛伊德说,“自居作用就是一个人试图按照另一个人作为模特的人的样子来塑造自己的自我”。^① 这里的自居就是以一个人的某些特征来模仿,从而充实儿童的自我。根据弗洛伊德的研究,以自居作用为发生方式的想象性认同有三个基本特点:对象性、塑造自我、互相自居。

^① [奥]弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》,林尘、张唤民、陈伟奇译,上海译文出版社1997年版,第113页。

自居作用的“对象性”是指,孩童对他人的认同一方面是真的个人,个人的某些特征,但另一方面又充满了自我的想象,或者是在孩童自我想象的层面误认了个人的某些特征进行了模仿,并且以被模仿的对象自居。弗洛伊德举了一个实例来说明以某人自居后对其特征的无意识模仿——少女杜拉的故事:她的父亲得了咽喉炎后,没过几天她就开始咳嗽,结果医生检查得了喉炎。很显然杜拉在以她的父亲自居,当然就得到了她父亲的特征——喉炎。具体来说,弗洛伊德把儿童的自居作用分了三种情况,一种是模仿同性父母,一种模仿异性父母,另外还有一种模仿毫不相干的人。模仿父亲的男孩的自居作用不仅是俄狄浦斯情结的发端,同时也是使男孩克服俄狄浦斯情结的决定因素,因为自居以父亲的特征实际上就是社会秩序因素的介入,断开了男孩与母亲之间的直接情感联系。

自居作用的第二个基本特点是自我的原初塑造开始。孩童的自居作用是一种原初的自我发生,即自居为人类最早的情感联系模式,并且在这种模式中儿童弱小的、甚至可以忽略不计的“自我”还没有真正形成。按照弗洛伊德的说法,自居作用是一种自我的原初建构过程,就好像鲁迅所说“地上本没有路,走的人多了就有了路”的道理一样,本来孩童的自我还没有形成,只有不断经过自居作用才逐渐建立了自我的系统。不管孩童模仿父亲还是母亲,甚至是模仿自己不熟悉的同龄人,其基本要点在于孩童都把他人的某些特征当作自己的特征来模仿和培养,从而丰富了自我,增强了自我的多样性。弗洛伊德说,这种人与人之间的自居作用不仅限于孩童,成年人也是如此,或者说以他人自居的认同普遍存在于人类的一生中。

自居作用的第三个基本特点是某一类别或者集体中人相互以对方自居,相互认同,这是一个团体或者集体的情感纽带。在军队或者教会这样的人为集体中,成员间的联系其实也是一种认同,不过这种认同是成员之间以对方自居而实现的。在当代社会中比如“超级女生”、篮球明星的狂热“粉丝”,每个追星族都想完全占有明星的关注,但是这样无疑会遭到众多粉丝的围攻,同时如果忌妒对方也有可能失去明星的信赖,反而都得不到明星的爱。与其冒着失去明星的爱和关注而相互妒忌,还不如和平相

处、均等得到爱的机会而相互间认同,进而结成一个具有一定规则的团体。在这种以他人自居的集体中,符合了拉康镜像阶段的理论:儿童以其他孩童自居,误认他人就是自己的理想自我。误认他人为理想自我,这是发生在想象界的事情,理想自我并不是真正游走于现实的自我中,它不过是个虚构的具有同一性的幻象而已。但是人人首先都需要一个虚构的理想自我,才可以去理解世界和社会,才能对周围的事物发出疑问和应答,理想自我是人类步入社会集体的先决条件。

弗洛伊德在《精神分析新论》中对自居作用做了一番总结,他说:

该过程的基础就是我们所称的“认同”(或自居)(identification)——即一个自我对另一个自我的同化,结果,在某些方面,第一个自我像第二个自我那样行动,摹仿后者,并在某种意义上将后者吸收到自己之中。……但认同与对象选择不是同一回事。二者的差别可用下列方式进行表述:假如一个男孩使自己认同父亲,他就想像父亲一样,假如他把父亲作为他的选择对象,他就想拥有他,占有他。^①

拉康与弗洛伊德在“理想自我”上的看法基本相同,但是他们的理论背景、思维理路还是有所区别。弗洛伊德认为,在理想自我的自居作用发生之前,孩童具有一定的“自我”,他人的想象和特征对于自我来说是一种有益的补充和充实;但在拉康看来,在理想自我形成之前,孩童处于一种混沌的、分裂的、不能把握自己身体的状态,误认他人形象进行认同才是人之为人的开始,是自我形成的开始。他们之间的差别是细微的,更多的是相同相通之处,比如都承认以他人自居作用在自我形成中的原初作用,自居认同的长期性和认同过程中的暴力存在以及自居作用在形成人类集体秩序中的巨大作用。

^① [奥地利]弗洛伊德:《精神分析引论新编》,高觉敷译,商务印书馆2002年版,第40页。

第二节 打破镜像认同的“父亲之名”

理想自我是在镜像阶段的自我与他人想象性认同基础上形成的,可以说是一种对形象和特征的片面自居和模仿。这一切都是在虚构的层面上完成的,或者说自我与他人(父母或同龄相似者)在这个阶段是二元的关系,构成了孩童与父母的二元组合。在拉康的理论中,这种想象性关系主要存在于孩童与母亲之间,他们是一种和谐的、相互映照的二元关系。但是,作为他人存在的能指慢慢充斥着婴儿的周围,婴儿要理解母亲的能指,就必然遭遇到隐藏在母亲背后的“阳具”即菲勒斯的意义,这样就引入了作为法律秩序代表的父亲之名。

“父亲之名”打破母子二元组的想象界,通过语言导入了符号界。如果说父亲之名介入了镜像阶段的自我与他人的想象性认同关系,并打破了这一虚构的和谐统一,那么,齐泽克所说的对符号界中大他者的认同,则表明自我已经在社会的符号秩序中“注册”了。齐泽克继承了拉康“镜像阶段”的想象性认同的观点,但他更细致地区分了想象性认同与符号性认同在社会主体形成过程中的不同作用。符号性认同在图表2中,齐泽克用公式 $i(a) \rightarrow (A) \rightarrow S(A) \rightarrow I(A)$ 予以表示,其中 $(A) \rightarrow S(A)$ 是指大他者的能指链,其意思说已经是想象性认同的自我 $i(a)$ 必须经受大他者的召唤在能指链中占据一定的位置(认同主人能指)才能成为符号性的主体即 $I(A)$,至此自我理想才实现。我把“父亲之名”看作对母子或者孩童与小他者的完美二元组的想象之镜的打破,并且把符号性认同的过程看作是想象性自我通过符号界的注册。

一、弗洛伊德的俄狄浦斯情结

在拉康的镜像认同与符号性认同之间的过渡恰恰是弗洛伊德的俄狄浦斯情结以及对这一情结的克服。幼儿只有克服了俄狄浦斯情结才会顺

利进入符号性认同,也就是才会接受社会的既定符号秩序。或者按照拉康的说法,克服俄狄浦斯情结其实质就是对“父亲之名”介入的认可。

虽然弗洛伊德的俄狄浦斯情结是老生常谈,但是由于其结构性的地位和拉康的重新阐释,因此仍然有必要简单介绍之。^①我们来看弗洛伊德对一个“广场恐惧症”的神经症患者的梦的分析。下面是一个广场恐惧症者(女性)的梦:

她的母亲送走了她的小女儿,所以她只好一个人单独走了。然后她和母亲走进一列车厢,看见她的小东西沿着铁轨笔直走去以致她必定要被碾碎。她听见了她的骨头破碎声。(她感到一种不舒服的感觉但并不真正害怕)。然后她从车窗向外探身四周观望,看是否能从后面看见那些部分。然后她责备母亲不该让小东西单身走开。^②

这个梦的分析比较复杂,梦的浅层意思说明,她的母亲希望她过没有性的禁欲生活以及她对这一安排的反抗,而深层的意思则是她在梦中以她的兄弟自居。梦者在童年的时候经常听人说她应该是一个男孩,并且她自己也是个“假小子”。弗洛伊德分析说,她对兄弟的摹仿作用清晰表明梦里的“小东西”意味男性生殖器,她的母亲总是用阉割(小东西被碾碎)来吓唬她(他)玩弄她的“阴茎”。这个梦以及相关分析表明,女孩认为自己是阉割的男孩,而男孩幼年受到阉割恐惧的焦虑。弗洛伊德一直关注于幼儿的性欲问题,并在《性学三论》中明确予以了研究,指出幼儿存在性欲的事实。

弗洛伊德认为,幼儿在潜伏期内广泛存在性的敏感区,包括口唇、肛门、生殖器等力比多滞留的地方。在生殖器前期,男孩喜欢母亲,女孩喜欢父亲,并对同性父母充满了忌妒。就男孩而言,他爱恋母亲,认同于父亲,

^① 弗洛伊德的俄狄浦斯情结是一个不断发展的理论命题,早在《释梦》中就曾提出神经症是因为幼儿害怕阉割的情结所致,后在《精神分析引论》、《性学三论》中系统阐释了俄狄浦斯情结,并多次在以后的《集体心理学与自我的分析》、《自我与本我》等著作中补充论述这一心理现象。

^② [奥地利]弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆2003年版,第362页。

也就是把父亲作为自我的典范来模仿,在这一时期男孩对母亲的对象性倾注与以父亲为模特自居两种情感形式并列存在;后来,他逐渐按照依恋的形式对他的母亲产生一种真正的对象性倾注,注意到父亲成了他与母亲之间的障碍,于是以父亲自居的行为中就带上了敌意的色彩,即在对待母亲方面也要取代父亲的地位和身份。这就像古希腊悲剧中的俄狄浦斯王一样希望弑父娶母,即完全占有母亲,与父亲极端对立被弗洛伊德称之为“俄狄浦斯情结”(也称为“恋母情结”)。俄狄浦斯情结的形成使得男孩面临新的危险,即他认为如果继续发展对母亲的欲望就会遭受到父亲的阻碍和伤害。男孩在幼儿时期就知道自己和别的男孩都拥阴茎,但是看到女孩没有阴茎这是一个震惊的创伤体验。反过来,对于女孩来说,知道男孩拥有阴茎的事实也是如此。父母对此的解释,往往出自一种恐吓,特别是父亲威胁对男孩的阉割,以至于幼儿会认为女孩就是被阉割的男孩。阉割焦虑使得男孩极力控制对母亲的欲望和对父亲的敌对感,进而对父亲的权威认同产生超我,“俄狄浦斯情结”才会逐渐消退。男孩放弃恋母情结后,可能认同失去的对象即母亲,也可能认同父亲的权威,这选择取决于幼儿体内雌雄同体的性对量。

弗洛伊德认为,俄狄浦斯情结的结果在自我中形成了一种沉淀物,是由对父亲的认同和对母亲的认同两种认同作用所构成的。这种沉淀物以自我理想或者超我的形式被本我保留了下来,并成为主体人格的一部分。男孩对父亲的认同即自我理想对俄狄浦斯情结具有压抑作用,幼儿的自我从父亲那里借来了强大的力量(当然是阉割焦虑的作用)压抑对母亲的欲望,久之形成超我。超我保持了父亲的性格以权威、学校教育、宗教教义、良知良心的形式对自我实施支配性影响。由此,弗洛伊德说,超我(自我理想)是“俄狄浦斯情结”的继承者,也是对自我进行控制的本我力量。

很显然,男孩对于“俄狄浦斯情结”的克服一方面是由于父亲的恐吓或者阉割焦虑,另一方面来自对父亲权威以及象征父亲权威的秩序的认同。在弗洛伊德版本的俄狄浦斯情结中,男孩对母亲和女孩对父亲产生了性欲望,并企图占有异性父母,只是由于阉割情结的存在才使得乱伦欲望不能

实现,其后认同于同性父母克服了俄狄浦斯情结。可以看出,在弗洛伊德的论述中充满了生物学的观点和经验主义的痕迹,这一点与拉康不同,他在对弗洛伊德文本进行细致研读基础上引入了语言学思路,重新阐释了俄狄浦斯情结。

拉康最早在1938年《家庭情结》一文中研究了精神分析的“阉割”、“俄狄浦斯情结”和“升华”三个基本问题,认为俄狄浦斯情结是最为重要的家庭情结之一。根据研究资料显示,他在1957~1958年《研讨班报告》之《无意识的构成》中区分了“俄狄浦斯情结”的三个阶段,说明了它从想象界向符号界过渡的逻辑过程。拉康在《文集》中有两篇文章《论精神错乱的一切可能疗法的一个先决问题》与《阳具的意义》更为详细地论述了阳具(菲勒斯)与母亲欲望的辩证关系,在俄狄浦斯情结问题上引入了“父亲之名”的符号界。与弗洛伊德不同,拉康认为不管男孩与女孩,他们第一个爱恋的对象都是母亲,而竞争对手都是父亲,都对母亲充满了欲望,并企图实现这一欲望。不过要说明的是拉康所说的欲望不同于弗洛伊德所说的性欲,而是一种包含有性的因素的爱的欲望。拉康完全抛弃了经典精神分析学的生物学气息,更加注意语言文化的因素在俄狄浦斯情结中的作用。他认为,幼儿克服俄狄浦斯情结的唯一途径是作为符号秩序化身的“父亲之名”的介入,阻断了幼儿与母亲的温情的想象关系。总的来说,拉康认为“俄狄浦斯情结”是幼儿从想象界向符号界的过渡,父亲的介入改变了母子二元组的镜像关系,变成了幼儿、母亲、父亲三元组结构,而幼儿由镜像认同母亲转向符号认同父亲的关键在于阳具的意义。

二、阳具的意义

“俄狄浦斯情结”三个阶段的重点依次是幼儿成为母亲的菲勒斯(阳具)、父亲对母子关系的介入、“父亲之名”对母亲欲望的替代,最后幼儿通过自我理想彻底成为符号界一员,在符号秩序中占据了一个位置。

在“俄狄浦斯情结”的第一阶段,幼儿和母亲构成了镜像阶段的二元关系:幼儿向母亲发出爱的要求,但是发现母亲并不完全属于自己,或者说发

现自己并未成为完全吸引母亲注意力的客体,这时候他的欲望就是成为母亲的欲望对象,即成为母亲的菲勒斯。幼儿之初,任何事情都要依赖于母亲,受到母亲的支配,根据需求向母亲发出要求。拉康区分了需要、要求和欲望三种概念,需要是人类躯体和生理的欠缺,要求是在需要的基础上产生的对爱的渴求,欲望则是要求减去需要的那部分剩余。在人类的生活中欲望是无意识的,是决定人类意识和行为的重要原因。幼儿向母亲发出的任何需要,从根本上说都是一种爱的要求,但这种要求永远也得不到完全的满足。一个原因,要求总是依附于语言出现,而语言永远是一种造就缺失的阉割,通过语言的要求总是遗失了很多意味,得到的是语言的剩余物;另一个原因,母亲不可能完全满足任何要求,因为爱的确认是永无止境的和不知餍足的。

达瑞安·里德曾举例说,幼儿想喝一杯水,当用语言表达出来的时候,其实要求的是比水更为重要的东西,换句话说,对于母亲而言是怎样显示对孩子的爱,需求的对象被语言的特性所摧毁:现在重要的不是作为对象的水,而是爱的表示。由于母亲不可能时时在幼儿身边,也不可能事事满足他,也就是说在幼儿眼里总会存在缺失。一系列生活的缺失就引发了幼儿的无限的疑问:为什么妈妈要离开房间?为什么她把奶瓶放在我的嘴里?为什么她今天紧紧地抱着我?……拉康认为,幼儿所有的疑问最终会指向一个明确的意义——母亲在欲望什么?或者说幼儿困惑“我是不是母亲的菲勒斯?”当然有很多被溺爱的孩子,也可能没有这些疑问,因为母亲时刻都在满足他而根本没有提出疑问的机会,他和母亲之间是相互占有地互为客体。孩子困惑于母亲除他之外,还不满足,他处于母亲的欲望之中,但不是她欲望的全部,生活中总有一些孩子所不具有的缺失来“引诱”母亲离开幼儿;对于母亲而言,她的欲望得到在孩子之外的东西。拉康认为,母亲所渴求的是阳具(phallus),这是幼儿永远也得不到和不能给予母亲的。

什么是阳具(phallus)?拉康在《阳具的意义》中做了解释:1. 阳具是那种标志享有特权的能指,在此逻各斯的作用与欲望的出现结合在一起。阳具是能够显示所指效果的能指。2. 阳具是代表缺失的能指,也可以说阳具

就是缺失本身的能指,以其缺失而显示存在,它是欲望的一种缺失对象。3. 阳具是被遮蔽的,它只有在被遮掩了以后才能发挥作用,永远处于潜在的符号状态,从来没有被实现了的实际存在的阳具,因为阳具的定义就是无即不能实现。4. 阳具是个能指,意味着主体只有在他人的位置上才能达到这个能指,因为这个能指总是在作为他人欲望理由的他人处。阳具是主体间欲望转换的动因。5. 阳具(phallus)不是阴茎(penis),阳具大于阴茎,是阴茎加上缺失理念的总和。

根据拉康的论述,幼儿从一开始就知道母亲拥有一个阳具,因为母亲无所不在、无所不知、无所不能,因为母亲是爱和欲望的源泉。但是,在实际生活中,幼儿感受到了自身的缺失,力图从母亲身上来弥补,正如拉康所言:“如果说母亲的欲望是阳具,幼儿就是要成为阳具来满足她”。实际上,幼儿和母亲都体现了一种缺失,都需要阳具的存在,但是一系列的疑问让幼儿意识到了缺失才极力要成为母亲的阳具。如果说母亲欲望阳具,那么孩子的欲望就是要成为阳具本身,当然这是徒劳无功的,明白这一点就是阉割情结的到来和“俄狄浦斯情结”的终结。阳具不在自己身上,它暂存于他人处,通过主体间的欲望辩证法才可一睹芳泽。“成为阳具”也就是成为幼儿所想象的母亲所缺失的东西,其方式有着广泛的临床表现,比如孩子特别听话或好动,或者特别淘气,或者讨厌进食等,只要一切可以吸引母亲关注的方法都是成为阳具的形式。但是,“成为阳具”是一种幼儿的想象行为,而不是具体的行为方式,这表明幼儿与母亲在“俄狄浦斯情结”的第一阶段依然处于形象主导的想象界之中。

三、“父亲之名”对母亲的欲望的替换

第二阶段作为符号存在的父亲侵入了母子二元组,幼儿体验了阉割情结,转向父亲的法则。在这一阶段,阉割情结的作用是由于“父亲之名”的介入,让幼儿感受到母亲并没有阳具,这是从二元组关系转向父亲、母亲、幼儿三元组关系的关键。拉康指出:

这个他人的欲望考验,临床表明并不是由于主体在那儿知道了自己有或者没有一个阳具而成为决定性的,而是由于主体知道了母亲并没有阳具而成为决定性的。这就是经验中的那个时刻。如果没有这一时刻与阉割情结有关的任何症状的恐惧或者结构的(对阴茎的羡慕)的后果都不会发生。……,当然他的前途取决于父亲在这个过程中引入的法则。^①

拉康的“父亲之名”不是生物学意义上的真实的父亲,而是一种符号意义上的象征。父亲不是那个8点上班、吃完饭坐在沙发上看电视的男人,是一个位置、一种功能、一种象征。父亲的作用就是打破母子之间“寻找阳具”的游戏,让孩子知道除他之外还有一个不为他而生而灭的符号世界的存在;达瑞安·里德的一段话充分说明了拉康父亲之名的象征含义:

阳具的象征性作用是怎样和父亲联系起来呢?母亲通过她的语言给一个在她之外的父亲定位,这个父亲也许不是真实的父亲,只要他能够把母亲和孩子分别开来就行。拉康把这种结构和象征性因素称作“父亲的名字”。之所以把父亲看成符号,是因为它最终总会涉及到的东西肯定会超越产生精液的生物学意义上的男人,这种东西是纯粹象征性的,对于它,基督教文化曾给予著名的阐释。圣母玛丽亚并未和上帝发生性关系而生下了孩子,这说明父性不能局限在生物学的范畴。在其他许多的文化中,我们也可看到这样的情况:女人的怀孕被归因于她曾到过的某一特定的神圣场所。父性真实的一面和它象征的一面总是存在分裂。^②

父亲的介入让幼儿明白母亲和他都不具有阳具,实现这一阉割(面对没有阳具的缺失状况)必须通过母亲的语言。“父亲之名”不能单独发生作

① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第597页。

② [英]达瑞安·里德:《拉康》,黄然译,文化艺术出版社2003年版,第98页。

用,母亲的欲望是一个父亲与幼儿之间的中介或者翻译者,不对母亲欲望发生过作用的父亲是一个虚幻的能指,或者从根本上说,虽然真实的肉体父亲存在,但是作为象征符号功能的父亲却根本没有在场过。“父亲之名”的真正含义是通过母亲的言语和行为表述除母亲和幼儿之外还有一个超越了想象关系的符号象征网络的存在。在英国文学中,劳伦斯的《儿子与情人》中的父亲莫瑞尔就是一个虚幻的幽灵,从来没有通过自己的妻子莫瑞尔夫人而对儿子们(威廉、保罗)的符号性认同起作用,因此,他的儿子们从本质上是没有被阉割的,处于与母亲莫瑞尔夫人的镜像二元关系中进行相互的确认。保罗没有符号的父亲,也就没有完成阉割,造就了性爱关系方面的神经症倾向。拉康认为,阉割就是幼儿放弃为了母亲要成为阳具的不断努力,而神经症的患者则是不幸没有完成阉割的人。面对阉割,男孩与女孩的反应是不同的。男孩有阴茎但是并不具有阳具,他必须接受一个事实即在他之外始终存在一个象征性的阳具,正是这一原因男孩与父亲展开了符号性认同。女孩接受了自己没有阳具的事实,因而她会拥抱“父亲之名”以获得阳具。

第三阶段“父亲之名”替代母亲的欲望,幼儿抛弃对父亲前俄狄浦斯情结的竞争性认同而选择“正常”符号性认同,即抛弃对想象菲勒斯(阳具)的认同而选择象征符号的菲勒斯认同。这一过程,拉康后来称之为幼儿从“理想自我”向“自我理想”的过渡。在这一阶段中,男孩认识到父亲合法地拥有菲勒斯,他代表着一切除母亲之外的世界秩序,象征着社会现实的法则。拉康指出,只有父亲的法则才会引领幼儿步入人类社会。

对于“俄狄浦斯情结”的终结——“父亲之名”代替母亲的欲望,拉康在《论精神错乱的一切可能疗法的一个先决问题》中用“父亲之名的隐喻”公式来予以说明。^①拉康根据现代语言学和精神分析理论,认为能指对能指的替换便构成了隐喻即公式:

^① 关于“父亲之名”的两个公式的绘制来自于拉康研究学者马元龙博士,在此感谢他的博士论文提供的公式以及对这一公式的精辟解读,这为我理解拉康的这一思想打开了思路。

$$\frac{S}{\cancel{S'}} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S\left(\frac{1}{s}\right)$$

拉康在《选集》中解释说：“公式中大写的 S 表示能指，x 表示未知的意义，而小写的 s 表示隐喻引出的所指，而隐喻存在于由 S 对 S' 的替换组成的能指链中；公式中用打了斜线的 S' 来表示 S' 的抹除，而这种抹除正是隐喻成功的条件。”将这个公式用于“俄狄浦斯情结”，于是有了拉康的另一个公式：

$$\frac{\text{父亲的名字}}{\text{母亲的欲望}} \cdot \frac{\text{母亲的欲望}}{\text{对主体的所指}} \rightarrow \text{父亲的名字} \left(\frac{A}{\text{菲勒斯}} \right)$$

在这个公式中“父亲之名/母亲的欲望”代表了一个能指/所指，拉康认为这种能指与所指之间的替代关系形成了隐喻，其含义是父亲之名替代（取代）了对母亲的欲望或是说母亲的欲望被父亲之名所替换。在“父名的隐喻”公式中，S（父亲之名）是一个能指，S' 指称被语言象征界（父亲法则）所阉割的主体，同时是另一个能指（也可以理解为所指）。在拉康的语言学中，符号或者能指链是能指与能指的替换关系，能指的意义大于所指，所指也是一个能指，正是替代（隐喻）产生了意义。这就是说前项的含义指母亲先天就被阉割的主体，其欲望的所指（X = 阳具）在于父亲身上，当然不是生物学意义上的真实父亲而是代表外部世界的符号父亲，由此可见，父亲之名取缔了母亲的欲望，或者说母亲欲望的阳具就在“父亲之名”，即成为父亲的阳具。

“母亲的欲望/对主体的所指”也是一种（能指/能指）隐喻关系，“对主体的所指”是 X，意思是指幼儿所追求的所指是未知的神秘之物，即象征意义上的阳具（菲勒斯），这是符号中的所指。在拉康看来，不是所指决定能指，而是能指决定所指。对于幼儿主体来说，他的所指就是成为母亲的欲望的阳具，即成为菲勒斯本身，也可以说母亲的欲望取代（取缔）了幼儿主体的所指。

“父亲之名 = A（大他者）/菲勒斯（阳具）”根据上述公式，前项中的“母

亲的欲望”与后项中的“母亲的欲望”相互抵消,它不过是“幼儿主体的所指”即幼儿的欲望与“父亲之名”的中间项,即媒介和中介。“母亲的欲望”作为中介,说明了父亲的法则要想在幼儿欲望中起作用必须经由母亲的语言过滤和折射,不然这个公式就不能成立了。抵消母亲这个被阉割的主体之后,幼儿的“主体所指”即 X 就是“父亲之名”了。那么“父亲之名”又指的是什么呢? 父亲之名 = 大他者对阳具的替代或者取缔。作为阳具的 X 最终被指向于大他者,即具有象征意义的符号界本身。通俗地说,父亲在“俄狄浦斯情结”终结之后,具有了象征意义,成为符号界社会的法则的代表。幼儿主体的所指,或者说幼儿成为阳具的欲望就转变成了成为大他者的欲望对象,认同于大他者的代理人位置,并且在大他者的符号秩序中占据一个符号位置。

幼儿正是通过“俄狄浦斯情结”的终结在象征意义上接受了自己的姓氏(名字),传承了父亲家族的姓的符号力量。对这个姓氏的接受,让幼儿拥有了一个社会身份,幼儿不再单纯是母亲的欲望对象和成为母亲的欲望对象,而是“父亲的儿子”。这样就在符号界中进行了注册,有效地介入了符号界的能指(隐喻与换喻)的连环。拉康指出,这种新的符号身份本质上是一种象征认同的功能。幼儿在“俄狄浦斯情结”中,他的主体是想象的自我,形成于与小他者(包括母亲、部分客体、同龄人和他人形象)的镜像认同;在“父亲之名”介入母子二元关系后,他拥有了语言符号的身份,其主体形成于对符号位置和父性超我的认同。

第三节 符号性认同:“自我理想”

如果说“父亲之名”的介入终结了“俄狄浦斯情结”,幼儿所受到的是一种外在的父性法则的压迫和强制,那么,对于幼儿的自我来说如何对父亲进行符号性认同呢? 拉康在 1957 年研讨班报告回答了这一问题:“幼儿与父亲认同发生在这(俄狄浦斯情结)第三阶段,在此阶段父亲作为‘拥有’非

勒斯之人而介入。这种认同可称为自我理想(ego - ideal)。”^①通俗地理解,拉康的自我理想就是弗洛伊德的超我,只不过前者在齐泽克的解释下具有较多的符号象征意义,而超我具有较强的本我的力比多力量,两者在本质上没有太多的区别。齐泽克认为,想象性认同(镜像认同)与符号性认同之间的关系就是理想自我(ideal - ego)与自我理想(ego - ideal)的关系。他认为,幼儿的符号性认同的实质就是主体中超我的形成,反过来说,符号性认同的完成也就意味着社会性的主体建构成功。我们按照拉康的逻辑顺序来进一步读解这一过程:自我理想→超我形成→符号性认同→社会主体建构成功即意识形态主体形成。

一、“自我理想”的形成与内涵

关于自我理想,弗洛伊德在《集体心理学与自我的分析》和《自我与本我》等文章中有着精辟的论述。什么是自我理想呢?弗洛伊德在分析抑郁症的时候指出,由于丧失自己的挚爱(不管原因为何)而对自己强烈地自责和自我贬斥,好像自我一分为二,一半批判另一半。他提出,根据精神分析的病例,

“可以假设在我们的自我中形成了某种这样的能力,使自己从其余的自我中分离出来,并与之发生冲突。我们称之为‘自我理想’——按其功能我们把自我观察、道德良心、梦的稽查以及压抑的主要影响归咎于自我理想。”^②

自我理想是如何形成的呢?这就与“俄狄浦斯情结”有着密切的关系,或者说是“俄狄浦斯情结”终结的一个后果。根据拉康的研究,幼儿在母子的镜像阶段的想象性关系中对父亲也存在认同,因为想象界的特点就是自我的架构以小他人的形象认同为基本形式。弗洛伊德也指出,幼儿在前俄

^① 转引自严泽胜:《穿越“我想”的幻象》,东方出版社2007年版,第162页。

^② [奥地利]弗洛伊德:《自我与本我》,《弗洛伊德文集》第六卷,车文博主编,长春出版社2004年版,第80页。

狄浦斯情结阶段对父亲有以自居作用为核心的认同现象。那么,问题是幼儿如何把对父亲的想象性(自居)认同与俄狄浦斯情结终结后的对父亲的符号性认同区分开来,它们的关系又是如何的呢?弗洛伊德回答了这一问题,从对想象性父亲认同向符号性父亲的认同转化的关键,在于幼儿的自我从符号性父亲身上吸收了一部分本我的压抑力量来克服对母亲的欲望,并继承和保留了对想象性父亲的认同特征。

其实,俄狄浦斯情结的终结在幼儿主体中有三种认同:第一种是前俄狄浦斯情结以父亲为典范的自居认同继续沉淀为自我,第二种俄狄浦斯情结中对母亲的对象性认同在父亲的符号认同压抑下转换了母亲的地位,从以母亲为直接欲望对象变为母亲的剩余为间接欲望对象,后来拉康称之为“对象 a”,第三种是俄狄浦斯情结终结后对以自我理想(超我)为基本形式的对父亲的符号性认同。幼儿在父亲介入后的俄狄浦斯情结第三阶段,处于尴尬而矛盾的认同关系中:“你应该如此如此(就像你父亲那样)”,但这肯定的认同中也包含了否定“你绝对不能如此如此(就像你的父亲那样对待母亲)”。这说明有些事情幼儿不能学习父亲,那是父亲的特权。幼儿对母亲的欲望被父亲的强权所阻断,幼小的自我便通过向父亲的主体“借贷”力量来加强对母亲欲望的压抑和克服。这一自我从父亲自我中的“借贷”被弗洛伊德称之为“一个革命事件”。当借贷或者说对父权的认同到一定程度就形成了自我理想(超我)。自我理想保持了父亲的性格,并且俄狄浦斯情结越是强烈,则自我理想就越是迅速地认同于父性权威、宗教教义、学校教育、社会道德等符号秩序,久而久之,超我就处于了支配、监督、批判自我的高高在上的位置了。一旦自我理想完全认同于符号界,它对自我的批判和支配就越严厉,并且以良心或者罪疚感的形式出现。这个原理换算到齐泽克的意识形态学说中,超我就具有了意识形态的功能,因此,我们说自我理想的符号性认同是意识形态主体形成和意识形态发挥作用的关键一步。弗洛伊德在《自我与本我》中指出:

自我理想是俄狄浦斯情结的继承者,因此也是本我的最强有

力的冲动和最重要的力比多变化的表现。通过建立自我理想,自我掌握了它的俄狄浦斯情结,同时使自己处于本我的支配之下。通过自我理想,人类的价值观标准变成了人类心灵中最高级的东西,显而易见,自我理想在一切方面都符合我们所期望的人类的更高级性质。就它是一种替代父亲的渴望而言,自我理想包含着一切宗教都由此发展而来的萌芽。……,随着儿童的长大,父亲的作用就由教师或其他权威人士继续承担下去;他们把指令权和禁律权都交给了自我理想,并且继续以良心的形式行使道德的稽查作用。……,社会情感就建立在以别人自居的基础上,建立在具有同样的自我理想的基础上。^①

弗洛伊德明确地界定了超我(自我理想)的内涵,并且结合俄狄浦斯情结论述了它的形成过程,以及自我理想与本我、自我的关系。在此结合认同的问题,需要进一步区分想象性认同与符号性认同,也即是区分理想自我与自我理想。根据精神分析学理论来看,自我理想与理想自我以自居作用形成不同,它不是把小他者当作模仿的对象,而是把他者当作典范来看待,用高于自我的他者来代替自我的一部分位置,进而以其为标准来审视自己的行为。

其一,自我理想对自我具有强制的完满性。人们所爱对象具有某种程度的崇高感和理想化,比如在恋爱中被爱的对象几乎没有缺点,自恋力比多向对象流溢。该对象起着自我理想的作用,体现着我们的自我还未曾达到的完满性。弗洛伊德说,力比多的对象愈是完美、评价过誉,那么我们的自我愈是谦卑,反过来,自我越是谦卑,则对象越是崇高,最后对象占据了自我的整个自恋,自我完全让位给这一对象。这样的话,力比多的对象所做的一切都是合理的、正确的,任何良心和律法都不能评判该对象。例如《静静的顿河》中婀克西妮亚对葛利高里的爱、基督徒对于基督的爱、士兵

^① [奥地利]弗洛伊德:《弗洛伊德文集》第六卷,车文博主编,杨韶刚译,长春出版社2004年版,第134—135页。

对于百战百胜的将军的爱都是如此,因为“该对象已经被置于自我理想的地位上”。由此可知,自我理想对于自我而言,具有完满性、强制性,它占据了自我的位置,代替了自我行使权力。

其二,社会法则透过自我理想来对自我进行具有压抑性的统治。弗洛伊德认为,由于自我理想从俄狄浦斯情结的“镇压”中生发出来,在父亲的法则中借助了本我的力量,它具有了本我的强制性和压抑性。实质上,自我理想是社会法则借助于典范对象在自我中的投射,并把典范对象进行了内化而成为符号秩序的代理和内在形式。弗洛伊德认为,每个人都是各种群体的组成部分,他在许多方面受到认同联系的束缚,根据各种各样的模范,建立起他的自我理想。因此,每一个体都享有多种多样的群体心理如种族心理、阶级心理、宗派心理以及民族心理等等。

虽然在这些群体中,个体有自己的个性和独立性,但是由于各群体的领袖最能体现团体的理想,因此领袖体现了个人的自我理想。自我与自我理想很容易结合起来,领袖只需具备典型的个人特征,给人们以强有力比多的印象,大众就会对他产生符号性认同,即把他放在自我理想的位置,赋予他更多的自由和支配权。自我与自我理想也不会长时间的结合,必然存在分裂的时候,这是因为自我理想体现了一些被自我所不愿意遵循的社会限制和法则。当自我理想被短暂取消的时候,对于自我来说就是盛大的力比多自由的节日,比如古罗马的农神节和狂欢节。当自我中的某些东西与自我理想相符,总是出现狂喜的感情;反之,当自我的某些因素不符合自我理想,则引起自卑感、内疚感和罪恶感。关于自我理想与自我的矛盾关系,正是周期性抑郁——躁狂症的发病原因。

通过弗洛伊德的研究,理想自我与自我理想的差异是显而易见的:理想自我是幼儿以他人形象自居进行认同的最原始感情联系的发生形式,把他人的自我作为对象来吸收和模仿以填补、丰富幼儿弱小的自我空间,其结果是自我的完善和发展;自我理想是理想我初次认同基础上的次发认同,把他者放在自我的位置之上,并且用他者的自我代替自己的自我,他者的自我吞并和霸占了自我的空间,并把社会秩序内化为超我。可以看出,

前者是一种有益的补充,后者是一种牵制的吞并。

如果说弗洛伊德对于理想自我和自我理想的观点是从个体的心理和人格形成的角度去分析自我与外在世界的联系的话,那么齐泽克在把同一问题引导社会意识形态维度上来“回首”研究自我对意识形态的反应。齐泽克从镜像认同与符号认同的区别入手,论述了在意识形态运作层面想象性认同与符号性认同的关系。

二、符号性认同:看“表演”的位置

在想象性认同与符号性认同的差异上,齐泽克强调认同的意象和位置在其中的重要意义。他认为,想象性认同是对一种讨自己欢心的意象的认同,即“我想成为什么”的意象认同,对于自我来说带有自娱自乐的表演性质;符号性认同是对象征秩序中某一位置(身份)的认同,因为从这一位置出发我们被人观察、赏析、审视、评判,认同的目的是让自己更可爱些,更值得他人去爱。齐泽克在弗洛伊德和拉康的基础上,进一步把这种理想自我与自我理想的区别放在能指链和意识形态的维度上予以观照,提出自我理想是在大他者中占据一个符号位置,通过这个符号位置来看待自我和控制自我,以此把意识形态的秩序转化为了个体的心理问题。

首先,想象性认同的非道德性:即它不全是对美好事物和完美人格的认同。在意识形态层面上更多的镜像认同不具有道德选择性,或者更偏向于认同具有创伤性的人格及其不良特征。当代个体常常认同于创伤性的失误、失败、犯罪、不道德等,以此强化了意识形态效果。比如美国总统克林顿的“性绯闻”案反而激发了美国人的创伤性负面认同,让他连任总统竞选获胜;1994年奥利弗·斯通的《天生杀人狂》(Natural Born Killers)在美国上映。这部反映暴力的影片受到了争议,因为他在电影中揭示了大众,主要是青年人对于杀人狂米基和麦勒蕊的暴力认同。在影片中,媒体顺从着大众的想象把暴力杀人犯英雄化了,不管是在美国、欧洲还是日本,青年都对暴力明星采取了认同的态度,原因是他们很酷(cool)。

社会上公认的认同概念指的是对于模范、理想、意象等完美形象的摹

仿,例如青年人对于电影明星、通俗歌星、著名运动员等的崇拜和摹仿。齐泽克认为,这种摹仿认同有一定误导性,因为想象性认同不仅认同理想的小他者和他的美好特征,而且更认同有错误和创伤的不良特征,例如许多青年人崇拜香港黑社会电影中的老大、周星驰电影中“无厘头”形象等等。齐泽克认为,想象性认同是一种自娱自乐的“扮演”,多数情况下认同的对象是不良的、创伤性的、隐含的特征。这一点弗洛伊德也曾经谈到过,比如少女杜拉爱恋他的父亲,则认同他的病“咳嗽”。

齐泽克举了一个当代的例子来说明认同特征常常是某种失败、衰弱、对他人的犯罪,通过指认失败我们强化了无意识认同。1986年库尔特·瓦尔德海姆(Kurt Waldheim)在两次任联合国秘书长(1972年、1976年)之后,参加竞选奥地利总统。一个负责调查二战期间纳粹暴行的国际组织向奥地利政府提交了一份报告,证明1939~1942年瓦尔德海姆应征德国军队,并自愿加入党卫军,在德军司令部工作达数年之久。在这期间,发生了他所在德军大规模屠杀犹太人的事件,他并没有任何抵抗反而助纣为虐。这件事情被披露之后,他在公众面前做了辩解,声称只是做了翻译,并不是作为武装人员参与的德军。多年之后,事实终于大白于天下,瓦尔德海姆的确自愿参加德军,并且参与了德军司令部的工作,对纳粹暴行不仅没有丝毫的抵制,反而积极配合,按照我们的说法,最低限度他是个“奥奸”。

瓦尔德海姆不仅有自愿加入德军的历史污点,而且还拒绝忏悔和悔改自己在二战中所犯罪行。瓦尔德海姆的政治对手认为,只要曝露他不光彩的历史污点就可以破坏他伟大政治家的英明形象,随即就会挫败他的竞选。但是,事与愿违,公众对他的支持率反而上升了,并且最终如他所愿当上了总统。他们忽略了意识形态因素中的无意识认同的运作机制,忽视了公众对于这个拥有“历史污点财产”的政治人物的想象性认同。

这种“负面”的镜像认同是与奥地利在二战中的历史创伤有必然的联系。奥地利是纳粹德国首先吞并的邻国之一,据资料显示,合并入德国之后的奥地利大约70%的人民对纳粹欢呼,并以成为纳粹党或党卫军为荣。在纳粹入侵前苏联之后,由很多奥地利人组成或者参与的党卫军执行了灭

绝犹太人的屠杀政策。这成为这一个国家的历史创伤。战后,美国为了维护自己的利益,迫不及待地把一度是纳粹德国帮凶的奥地利纳入马歇尔计划,推行了短暂的“非纳粹化”运动,致使奥地利长期以来未能在思想和心理上肃清纳粹残余影响。在德国政府已经为二战中所犯罪行道歉和赔偿之后,奥地利却摇身一变成了二战的受害国,不仅没有为自己的帮凶罪行向世界人民道歉,同时也没有能及时反思自己的历史创伤问题。

瓦尔德海姆的“拒绝悔过”本质上是不能够面对自己的历史创伤经验和历史悖论,是一个拒绝穿越过去和面对过去的人。其实,战后的奥地利就是一个放大的瓦尔德海姆,其国家重建的基础就在于拒绝面对过去,拒绝反思背叛,拒绝穿越创伤,因此其意识形态就带有含混性、悖论性。当时的奥地利中产阶级像瓦尔德海姆一样未能反思自己的罪行,在混淆了胜败的国度里就不存在清白的道德,因而他们在人类公约和国际法面前知道自己曾经犯罪,但不愿意在理智意识层面上反思,而是在无意识层面上想象性认同于他们的代言人,正是犯罪而不知悔改才是他们的意识形态的主人能指,才是连接历史与现实的灰暗之桥。

奥地利人不是在意识层面理智地认同于瓦尔德海姆的做法,而是以“独立选举”的借口遮蔽了无意识的想象性认同。拒绝穿越历史创伤的认同点并不是意识形态所宣传所指称的,而是被大众的隐蔽心理和无意识中的快感所支配的。从这个实例分析中,我们可以看出齐泽克所论的想象性认同不是意识层面的那些以文字、文本和条例存在的“知识”意识形态,而是无意识的意识形态。

其次,如果把理想自我看作是扮演的角色,想象性认同是在意识的舞台上演出,那么,自我理想则是为谁而表演,是为了哪个大他者的凝视而扮演?拉康在1953年曾经对此做过论述,他认为理想自我(想象性认同)是自己认定一个形象,而自我理想(符号性认同)则是一个象征的点,它可以给你一个位置,为你提供审视的角度。拉康说,如果我们喜欢驾驶汽车在高速路上飞奔,也许那是因为你把自己认同于一个赛车手,并以赛车手的形象自居,这是我们的理想自我;但是真正的问题是:你究竟为什么以赛车

手自居？或者我们可以问，当你飞车在高速路上的时候，是谁在注视着你？这就是自我理想的作用，也就是无意识的符号性认同的结果。齐泽克说，对于一个意象的模仿，对于他者的形象认同无疑是一次次的“角色扮演”，但是重要的是主体在为谁扮演这一角色？当主体把自己认同于某一意象的时候，谁的凝视被顾及？他指出，“我以某种方式看我自己，别人从某一点观察我自讨欢心的样子，这两者之间的缺口对于把握歇斯底里（以及强迫性神经症）来说，是至关重要的。”拉康根据精神分析治疗的实践指出，在治疗中精神分析师指出病人的想象性认同对象是没有什么用处的，关键在于找出决定和审视理想自我的那个符号性认同，确定它的位置和产生过程。

由此论述，我们可以知道，符号性认同是想象性认同的原因和决定因素，有什么样的意象认同是由什么样的凝视的位置来决定的。对于精神分析来说，寻找符号性认同的位置就是穿越想象性认同的形象幻觉的过程。齐泽克指出，在想象性认同与符号性认同之间，在意象与位置之间，在角色和导演之间，在扮演与凝视之间的裂缝和分裂中，我们可以清晰地辨别出欲望的辩证法来。

弗洛伊德在《释梦》中分析了他的小女儿吃草莓蛋糕的梦，认为这是典型的愿望满足的梦。齐泽克根据拉康的分析做了另一番解释，他认为这是理想自我与自我理想之间欲望关系的最好图解，体现了主体与大他者之间的主体间性。齐泽克认为，在最初级的精神分析案例“小安娜做梦吃草莓蛋糕”中透露着主体间性，而不是一个欲望直接在幻觉中得到满足的案例，即她想要一块草莓蛋糕，但她没有得到蛋糕，因此她幻想中得到。在这个例子中要强调的是这样一个场景再现：当她正贪婪地吃着草莓蛋糕的同时，这个小女孩注意到，透过这一个景象、透过看见她完全地享受草莓蛋糕，她的父母竟是那么深深地满足。

齐泽克指出，小女孩吃草莓蛋糕的幻象是在舞台上的扮演，她在梦中要演出的是一个非常享受父母给的草莓蛋糕的乖女孩形象。在无意识的意象认同中，她希望获得的是一个乖孩子的身份。可是，这种“乖女孩”形

象要扮演给谁看呢？当然是她的父母了，因此她的父母才是真正的导演，“非常享受吃草莓蛋糕”的戏剧是为了获得父母的凝视而为之，由此超越意象的对父母之位置和视角产生了认同，符号性认同的结果就是做父母——大他者的欲望客体。可以这样说，如果没有父母的深情凝视，恐怕小孩子会什么都不做，也什么都做不好。父母大他者不是孩子的欲望对象，而是孩子企图成为父母的欲望客体，理想自我的幻象则应孩子的欲望要求而产生了。

齐泽克指出，在神经症或歇斯底里症的治疗中，患者的症状是理想自我的展示，他把自己作为交互主体性的礼物提供给他者，即把自己作为欲望客体提供给大他者，但心理分析的关键之处是谁——哪个主体——代表了他的大他者。“理想自我是个舞台，自我理想是导演的位罝”，从这个观点出发，我们会发现很多女性认同图景其实是为了男性的幻象而表演的；在女性表演的舞台剧后面都能发现对某种男性或父性的符号认同。由此可知，女性无论是扮演顺从温柔的天使，还是聪明叛逆的魔鬼，其在符号层面上无不是对父性凝视的认同，为了讨得父性导演的欢心。

1955年，比利·怀尔德(Billy Wilder)导演的佳作《七年之痒》(The Seven Year Itch)就展现了女性对于男性的符号性认同。玛丽莲·梦露饰演的一个风姿卓越、性感风流的都市广告明星恰好住在有七年婚姻的出版商楼上，他们趁妻子外出度假之际发生了一段“风流韵事”，这是删除了性的诱惑与道德之战的影片。其中，玛丽莲·梦露虽然性感撩人、不拘小节，但是最后依然离开了汤姆，他们之间并没有发生婚外情，保持了一段纯真的关系。就梦露的角色来讲，故事其实颠覆了放荡女性勾引已婚男人的套路，她表面上风流、美貌、开放，但是实际上保守、执着于温顺的家庭主妇的品格。这种性感风流的想象性认同无疑是表演给男人看的意象，比如梦露裙裾飞扬的经典动作，但是最后梦露让汤姆去找度假中的妻子，并把皮鞋扔给他，完成了一个善良、美貌、温顺的家庭主妇形象，这就是女主人公对于父性位置的凝视认同了。

风情但不风流，开放但不放荡的女性理想自我无疑完全体现了男性的

符号性凝视,意欲成为男性的欲望客体。认同于男性的自我理想才完成了女性的理想自我,这既是影片透露的欲望辩证法,同时也是男性意识形态对女性的刻意塑造和规训。男性意识形态不仅体现为创作一个男人喜欢的性感尤物的形象,而且还要根据象征意义塑造符合男性霸权的贤妻良母型的圣母形象。根据拉康和齐泽克的观点来看,受男性意识形态规训最深的不是放浪形骸的“卡门”,而是《乱世佳人》中的“圣母”梅兰蒂。

三、主体建构:大他者凝视^①的内化

齐泽克为了区别想象性认同与符号性认同,对一系列文学电影中的事例做了拉康式精神分析剖析。他的结论是:“ $i(o)$ 总是服从于 $I(O)$ 的,正是符号性认同(我们被观察所通过的那一位置)决定和支配了意象、想象认同形式”,而且,主体真正完成符号性认同则意味着取消或者消解了想象性认同的意象。齐泽克分析卓别林的电影时指出,卓别林的滑稽表演喜欢刻薄和取笑的对象之一是那些失败、愚笨的儿童,他用一种邪恶、残忍、羞辱的态度极尽能事地取笑和嘲弄儿童。对于这一现象我们不能仅看展现在银幕上的取笑与侮辱的形象,而要问从什么样的视角(位置)出发,儿童才成了被取笑和嘲讽的对象?答案是儿童自己的凝视。齐泽克解释说,只有儿童们看待自己和同伴的时候才会采取这种亲热、随意、侮辱、嘲弄的方式,类似于巴赫金所讲的狂欢节上人与人之间的肉体感和随意感。通过分析指出,卓别林之所以是喜剧大师,在一定程度上在于他认同了儿童位置和儿童的符号性凝视,因此他的影片充满了取笑和嘲弄,却透露了爱和宽容。

^① 凝视(gaze)是一种与眼睛和视觉有关的权力形式。丹尼·卡瓦拉罗说:“当我们凝视某人或某事时,我们并不是简单地在看(looking),同时也是在探查和控制。”凝视不同于看,体现了一种古老的权力。在现代哲学中,福柯认为凝视发展成一种缘起于圆形敞式监狱的现代性权力控制模式,即意味着拥有权力的人可以凝视他人,而被凝视者则是无权的人。萨特在《存在与时间》中认为他人的凝视把我变成了客体,凝视也成为一种对自在存在的入侵。拉康的凝视概念有两个不同的层面,一个是指某一架构主体/自我的他人形象通过凝视才能实现,另一个是客体对于主体的凝视,使得主体展现了内在的匮乏和虚空。

齐泽克又分析了英国现实主义文学大师狄更斯作品中“善良的普通人”形象,认为作家一再描摹贫穷却善良、粗俗却愉快的封闭的乡间世界,表示了他对这一与文明而利欲熏心的世界对立的乡土世界的想象性认同。但是问题是作家从何处凝视这一与世无争的“世外桃源”呢?齐泽克认为,狄更斯是在更高的层面上认同了资产阶级的价值观念,是从权力和金钱的上层社会来看待善良的人们的。通过这些想象性认同与符号性认同之间的分裂和差异,想象性认同在本质上受控制于符号性认同,“总是意味着对他者中的某一凝视的认同”。

齐泽克认为,想象性认同处于意象层次,而符号性认同则处于文化符号秩序的层次。例如美国黑帮文化符号——“勒基”和前苏联的社会主义文化符号——“斯大林”就分别体现了想象性认同的意象特征和符号性认同的文化象征特征。作为全美黑手党“教父”的“幸运卢西亚诺”(Charles Lucky Luciano)因其对有组织犯罪的卓越贡献和传奇经历,被黑帮和公众视为“20世纪资本主义精神的人格化象征”。他的昵称“Lucky”带有幸运的意思,暗示着他多次从美国监狱逃脱,具有超凡的能力。“幸运卢西亚诺”这一昵称标志了一系列实证性的描述特征,共同组合了充满神秘色彩和超凡能力的形象,引发其他黑帮分子和狂人公众的模仿和想象性认同。

类似犯罪分子影星化、英雄化的现象在大众文化文本中大量存在,比如20世纪80年代风靡华语世界的《上海滩》,以潇洒、侠义、悲情的许文强形象深深影响了一代人的心灵。网络调查表明,在20世纪70年代人心目中的经典之中,许文强的黑帮老大形象名列榜首,这一代人对许文强的经典动作“抽烟”和“礼帽风衣”的英雄做派产生了强烈的想象性认同,以至于电视剧播出后风衣和墨镜成为青少年打扮自己的时尚道具。

作为前苏联社会主义领袖的“斯大林”(Stalin)在公众的认同上完全不同于想象性认同方式。“斯大林”的意思是“钢铁制成”,意指他具有超人的钢铁般性格和意志,暗示这个人不是肉体存在的人,而是具有崇高客体的钢铁之人。“斯大林”在众多的革命者和无产阶级中间被认为是正确的、坚定的社会主义革命家,他的“钢铁本性”来自无产阶级必然胜利、资本主义

必然灭亡的必然性,而斯大林就是依据这样的大他者(共产主义)的凝视来塑造了理想自我,把约瑟夫这个经验的、肉体的个人变成了革命必胜化身的斯大林。可以说,斯大林之所以成为斯大林,是因为约瑟夫从“斯大林”自我理想出发,凝视着约瑟夫这血肉之躯,观察和规训锻炼而成的。齐泽克认为,“钢铁”是这样炼成的:名字是一种理想自我,是想象性的认同点,而姓氏则是父亲的、家族的、传统的,是符号性认同点,是我们审视、观察和规训自我的大他者的凝视;符号性认同超越、并支配想象性认同的形式,一旦主体完全认同符号秩序的主人能指,就会消解他原有的想象性认同。或者用通俗的话来说,“神似”胜于“形似”。

齐泽克以伍迪·艾伦的电影《再弹一遍,萨姆》^①为例进一步分析了符号认同的完成就是个体应假定符号位置的召唤演变成了获得自主感的主体。故事描述了一个歇斯底里的知识分子阿伦·费力克斯陷入家庭混乱之中,以及与一个影子人物汉弗莱·鲍嘉进行的对话。主人公最喜欢的影片是《卡萨布兰卡》,极为崇拜该影片的男演员汉弗莱·鲍嘉,并处处模仿他。在电影的终场阿伦与好朋友的妻子一夜风流之后在机场遭遇了他的朋友,他像《卡萨布兰卡》中最后一幕一样让情人跟着她的丈夫走了。当阿伦的情人说他临别的话“它真美”时,他回答道“它来自《卡萨布兰卡》,我等了整整一生,就是为了说这句话”。这时,影子人物鲍嘉最后一次出现说,阿伦为了友谊放弃了一个女人,最终有了“格调”,因而不再需要他了。阿伦对于鲍嘉的隐匿说了一句话:“我猜秘密并不在于你,而在于我。”

齐泽克指出,本来主人公阿伦是一个脆弱的、无主见的、无格调的歇斯底里患者,他需要一个理想自我去认同用来组建自己的自我和生活,因此电影中设计了一个影子人物鲍嘉来提供认同点,支持、规范和指导他的生活。但是当阿伦最终成熟和“有了格调”,他就不再需要一个外在的认同点,因为他已经实现了自我认同——他“已经变成了自己”,变成了一个自

^① 《再弹一遍,萨姆》是有赫伯特·罗斯导演,伍迪·艾伦主演的电影。影片模仿了《卡萨布兰卡》,是一部讨论电影迷和明星崇拜的作品。该片改编自伍迪·艾伦早期同名舞台剧,自1969年首演以来,该剧上演了450多场,十分轰动。

主的人。齐泽克指出,当阿伦成为一个自主的主体时, he 从根本上真正的认同了鲍嘉,换言之,他通过对鲍嘉的符号性认同,变成了一个具有“自主感”的主体。此时的阿伦已经抛弃了对鲍嘉的想象性认同,不再把他当作一个模仿的对象处处模仿,因此,主人公说“真的,你个子还不算太高,也有点丑”。

符号性认同得以让阿伦感觉成为了自己,拥有了自主性和自我感,他不再需要鲍嘉的安慰和依附,结束了盲目的崇拜和迷失的认同。但是实际上,真正的认同迷失是对鲍嘉符号性认同的完成,鲍嘉作为主人能指已经完全内化了,阿伦把鲍嘉的原则和凝视当作看待自我的视角了。阿伦通过在现实中扮演《卡萨布兰卡》中的鲍嘉这一角色,通过在主体间性的符号网络中占据一个位置(为了友谊牺牲一个女人……),获得了一种大他者的凝视。个体极力成为把这一凝视内化为自己的自我理想,并由此“自主”自己的行为,意识到了这种认同行为。在符号层面上认同才是符号界(意识形态)真正的成功,由此消解了想象性认同。确切地说,符号性认同是个体对一个位置的无意识认同,即占据了这一位置的视角,化身于位置本身,变成了能指链的一环。齐泽克指出,当我们坚持声称自己不完全受到意识形态控制和影响的时候,换言之还保存着道德、传统和人性等,这才是意识形态真正的成功。个体一旦真正应符号性能指的召唤产生认同,则通过占据一个可交换的位置而演化为主体,也就是获得了自主感和自主意识,凭借这种自主感意识形态作为符号秩序才超越了想象界,消解了想象性关系和认同,如此人类就进入了交换的象征秩序之中。

齐泽克在对斯坦利·库布里克的电影《全金属外壳》(Full Metal Jacket)^①的分析中指出,傻瓜比尔在军事机器及其淫荡超我指令规训下对于“杀人机器”进行想象性认同,最后终于用装满全金属子弹的 M14 打死了魔鬼教官,自己也吞枪自尽。人人都看出了傻瓜比尔是一个美国军事意识形

^① 《全金属外壳》(Full Metal Jacket),1987年由斯坦利·库布里克(Stanley Kubrick)导演,马修·莫迪恩主演的一部战争伦理电影。影片公演之后广受好评,被影评人誉为“有史以来最佳的越战电影”。

态的受害者,这恰好说明电影的意义不在于展示比尔对军事机器的过度认同,因为他是失去了人性和自由的。电影的真正意识形态恰恰是由不时质疑和反叛军事指令和意识形态秩序的“小丑”来体现的。外号“小丑”的士兵是个独立思考和爱好自由的知识分子,他不时挑衅军事意识形态秩序,不随意杀人,但是在他杀死倒在血泊中的越南狙击手少女的时候,他才真正完成了军事意识形态的运作:“我不爱好杀人,但是为了朋友不得不杀死敌人”。小丑在人性的内核下重新阐释了战争中“杀戮”的意识形态,正是非意识形态核心支撑了意识形态的完美运作。小丑的符号性认同,即他可以质疑和反抗那些想象性认同的规则,把他变成了真正的意识形态主体,从而加强了意识形态的想象性认同的强制力量——正是他的所谓“人性关心”和“友谊”促使傻瓜比尔的毁灭。

总而言之,在符号性认同的支配下,想象性认同与之构建了意识形态能指机制,凭借双重认同个体被融入既定的社会符号秩序,从而成为具有自主感的主体。当然符号性认同的关键是他(她)以某种方式假定存在某种位置或者主人能指,存在某种召唤和“委任”,回应这一召唤或者领取这一委任演变成了主体。阿兰·米勒曾经指出:

拉康知道如何从弗洛伊德的文本中,析取理想自我(被他标记为*i*)与自我理想(被他标记为*I*)之间的差异。在*I*的层面上,你可以不费吹灰之力步入社会。理想的*I*可以以高级和合法的形式建构,使之发挥社会功能和意识形态功能。^①

第四节 想象性认同的“侵袭性”

通过上面的论述,好象拉康·齐泽克的主体从理想自我的想象性认同

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第154页。

到自我理想的符号认同顺利地发展着,个体通过符号性空位进行主体化变成了“主体”,其实这一切不过是一种“理论幻象”。拉康·齐泽克关于符号界(意识形态)与主体的理论是比较复杂的,其中存在着细致的理论辨析和不断的理论发展。从幼儿的想象性认同到符号性认同的过程,并非“一帆风顺”,每一个阶段都经历着分裂、矛盾和非统一性,否则就不会有神经症和精神病人的产生了,否则意识形态就不会失效。可以说,认同理论是悬置了“非一致性”之后的理论推衍,现在齐泽克就要拿出一个“不和的金苹果”——想象性认同的非一致性和符号性认同的断裂。

齐泽克称之为“想象性认同的非一致性”,实质上就是拉康在许多文本中反复提到的自我的侵袭性(攻击欲)的问题。拉康在早期研究妄想症和精神病的案例中,发现了自我形成中的认同与侵袭性存在结构性关系,可以说侵袭性的问题思考贯穿着拉康整个镜像阶段理论。拉康在1932年的博士论文《论妄想狂精神病及其与人格的关系》中就通过埃梅的无动机杀人案例分析了妄想狂病人侵袭性与自我认同的关系。后来他在《超越“现实原则”》《谈心理因果》《精神分析中的侵袭性》《助成“我”的功能形成的镜子阶段》、《精神分析学在犯罪学中的功能的理论导论》等论文中详细论述了认同中的误认、自我形成的异化过程、主奴欲望辩证法、自恋力比多和死亡本能等一系列问题在侵袭性上的复杂关联和意义。

一、什么是侵袭性

什么是侵袭性呢?它有哪些表现形式?在认同中如何发生侵袭性?它深层的原因是什么?这些都是拉康镜像阶段必须回答的本源性问题。侵袭性,泛指在主体间性中可以通过语言、暗示、符号、行动等一切可能方式表达和展示出来的攻击欲和破坏欲。侵袭性不仅表现在敌对的人之间,而且也表现在亲密的人或者最慈善的行为之中,甚至可以说有人类的地方就有侵袭性。就侵袭性的表现形式而言,拉康指出:“经验中的侵袭性是作为有意的侵袭行为和作为身体肢解的形象而为我们所察知的,正是以这种

方式显示了欺凌性是有效的。”^①如果细致地划分,欺凌性可以表现为欺凌性行动、欺凌性意向和欺凌性意象三类。

欺凌性行为,可以广泛到战争、争斗和一切暴力的破坏行动,“从猛发的动机不明的行动,经过所有好战的形式,最后到示威性冷战”等等。不过这种欺凌性行为被自达尔文以来的社会学予以了美化,“丛林原则”便是人类处理欺凌性的高级形式。拉康指出:

在正常的道德中欺凌性常常与力量这个优点相混淆,由此可见,在我们的文明中欺凌性所处的突出地位。欺凌性被正确地理解为表达了自我的发展,它的应用被看作是在社会上不可或缺的,是广泛地被接受为一种道德行为的。^②

我们可以说欺凌性被文明社会换成了适者生存的竞争法则,被认为促进了社会的进步。拉康说,只有对比中国儒家文明的伦理学时,我们才能看到西方文明中欺凌性的特异表现。

欺凌性意向,即广泛地存在于我们的日常生活中欺凌的倾向性和态度。欺凌性意向表现在言辞要求的停顿和迟疑,语言的口误、不连贯和失实之处,在迟到和故意的缺席中,在指责和批评中,在虚妄的恐惧中,在愤怒的情绪反应中,在威胁的逞能中等等。在拉康看来,欺凌性不一定是明确的辱骂和指责,而是一种意识或者无意识的欺凌态度和倾向性。它在实际生活中几乎无处不在,而且效果很明显,“随意的欺凌性腐蚀人,败坏人,使人解体,使人无能;它导致死亡”。拉康说:“一个严厉的长辈只要一出现就足以吓住孩子;你不需要摆出惩罚者的架子;孩子早就看到了。这效力比任何暴行更持久。”

欺凌性意象,指在人类的想象空间与文化中存在的各种被撕裂的、破碎的身体形象。在个体的想象空间中存在着各种诡异、恐怖的形象,其中一类代表了欺凌的意向,即阉割、截肢、肢解、脱臼、剖腹、吞噬、裂体等形

^① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第99页。

^② [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第118页。

象,拉康称之为“破碎身体的意象”。从2~5岁孩子编的故事和他们玩的撕裂布娃娃游戏中,我们就可以看到断头和剖腹是他们想象中的自然主题,侵袭性就在其中。而在文化和艺术作品中,侵袭性的意象就更加明显和多样了,比如《巨人传》中狂欢节式的怪诞肉体 and 厮打,杰洛姆·鲍希、詹姆斯·恩塞尔、达利等画家的作品中大量撕裂的肉体、破碎的部分身体形象都属于此类。

那么,如此广泛、如此多样的侵袭性源于哪里呢?或者说人类侵袭性的根本原因是什么?拉康的一段话说明了这一问题:“侵袭性是我们称之为自恋的认同模式相关的倾向,而这种认同模式决定了人的自我以及人的世界特有的实体域的形式结构。”^①他认为,认同本身就带有侵袭性,或者说每一种认同都发展出一种侵袭性。研究拉康哲学的学者艾克(Wilfried Ver Eecke)认为,侵袭性是主体之镜像自我遇到了更完美的相似者时,为保护自我的想象统一性而采取的防御措施。国内的研究拉康主体思想的学者马元龙持与之相近的观点,他通过《呼啸山庄》中希克厉和亨德莱之间的侵袭性说明:侵袭实质上是想象的、自恋的自我受到了相似者的挑战和威胁而产生的反作用,即完满的理想对象威胁了主体之自我的同一性,就产生了侵袭行为。另一位拉康思想研究者严泽胜则认为,拉康的侵袭性不是自我的理想统一性受到威胁时的一种防御,而是对这种原初异化的统一性的反抗,是对格式塔式的统一意象的解构和颠覆。我基本上同意严泽胜的观点,不过还需要更深入地、系统地、动态地理解侵袭性。我认为,侵袭性的原因是从想象界向符号界过渡中发生的,是主体的自我与他人争夺符号秩序中的主人位置即自我理想失败所引发的力比多倾注。

二、误认产生异化

对于侵袭性与镜像阶段之“我”的形成之间的结构性关系,拉康在《精神分析中的侵袭性》予以了总结:

^① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第106页。

假如我们想要理解侵袭性的本质,还有侵袭性与人的自我及其对象的形式之间的关系,那这里有一种结构上的十字路口,我们的思想必须与之适应才行。在一种情欲关系中——即在其中人类个体固定在一个将自己异化的形象上,我们发现了源于情感组织的能量和形式,这一情感组织我们将称之为原初自我。这个形式事实上固定在了主体内在冲突的张力中,这种张力决定了他对他者的欲望对象产生出欲望来。在这里,原始的协调力迅速演变成了侵袭性的竞争,在这个竞争中产生了他者、自我与对象这个三元组。这个三元组以其特有的形式结构占据了镜像交往的空间。它完全支配了移情的影响,以至于这个年龄的儿童会认错他们最熟识的人,只要这些人出现在陌生的环境中。如果自我在起源时就具有侵袭的相对性,那么我们就不得不出结论:人的一生中每一次重大变动和本能质变,都会动摇自我的界限,仿佛这个界限是由主体的历史和不可思议的欲望的先天性联合起来所构成的。……,这样,主体自我否定与主体指责他人,这两个时刻就难以区分了。我们在此发现了自我的偏执结构。与自我的根本否定相类似的是弗洛伊德的嫉妒狂、色情狂和解说狂,在这三种疯癫中他强调了一些根本的否定。这个自我就是憎恨人类的美丽心灵的妄想,它将构成其存在的混乱扔给了世界。^①

拉康的这一段话极其重要,它完整地阐释了侵袭性产生的途径:误认导致异化,自我的内在张力引发了三元组的欲望辩证法,在对欲望对象的争斗中失误即没有对凝视的位置内化,而是凝固或者停滞于理想自我本身则必然带来侵袭性。

要真正理解侵袭性还必须沿着拉康·齐泽克的思路,把问题追溯到镜像阶段的原初认同来予以观照和理解。首先,镜像阶段中想象性认同的两

^① Lacan, Jacques; *Ecrits: A selection*, trans. Alan Sheridan, New York: W. W. Norton & Company, 1977; pp. 92 - 93.

重性,或者称之为矛盾性。换言之,认同不仅有顺应的、一致性,同时也是一种原始意义上的不一致、不协调,是一种最内在的异化。拉康曾经说,“不协调是先于协调存在的,前者是后者的基础”。幼儿个体通过格式塔完形作用对于镜像意象产生认同,把这一具有完满性、统一性的外在他人形象认作是幼儿自己的形象,以此来统一幼儿破碎的身体和不协调的神经系统,久之,他人形象就成了幼儿主体的“自我”。需要指出的是在这场“戏剧”中一切“顺利”都来源于误认,正如齐泽克所说“真理来自于误认”。主体的自我并不是真正的自我,而是产生于最早自我意识诞生的瞬间的一个他者,这一他者在心理上固定下来后,统摄整个外部世界和内部世界的关联。拉康认为,误认,一方面造就了主体的自我,给幼儿一个统一身体和外部世界的中介。拉康说:

镜像阶段的功能就是意象功能的一个特例,它要在有机体与它的现实之间建立一种关系,或者如他们所言,要在内在世界与外在世界之间建立起一种关系。^①

拉康指出,这一“关系”实质就是弗洛伊德所说的作为感知—意识体系中心的自我。拉康对于后期弗洛伊德作为人格中调节现实与本我力量的自我,持一种批判态度。他认为,弗洛伊德人格理论的自我续借了笛卡尔“我思”的意识力量与心理学的心理矫正术。另一方面,如拉康所言,误认给主体带来了异化的枷锁,带来了侵袭性。在原初认同的人类情感形式形成的初期,人类就已经处于异化状态,误认他人为自己的家。幼儿主体在原初时刻认同于镜面形象,是一个根本异化关系的典型,在这一关系中人的存在辩证起来了。拉康指出:

镜像阶段是一出戏剧,它的内在动力从不足投向了预期——它为陷入空间诱惑的主体虚构出了一系列幻想,从破碎的身体形象直到我要称之为整体身体矫形术的形式——最后僭取了一种

^① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第92页。

使主体异化的身份铠甲,这一身份将以其僵硬的结构影响着主体的整个心理发展。^①

在人类成长的每一个阶段都需要形象认同,不断地通过他人来确证自己是谁,这一悲剧将延续一生。在误认的状况下,主体中的自我与他者混淆起来,因此,每一种异化的认同都同时带有了协调的统一性与不协调的侵袭性。

误认不仅在幼儿的原初认同中存在,而且它还存在于人类每一个“辩证发展”的阶段,因为拉康说过主体的历史是发展在一系列或多或少典型的理想认同中的。“辩证发展”是指主体发展的关键时刻需要重新或者不断地进行认同才能接受自己新的社会身份,调节和统一自我与外部世界关系,人的每一次重大本能质变比如断奶、青春期、性成熟、结婚、怀孕、离异、升迁等都是关键所在。在上述的每一时期都需要自我重新定位自己,需找新的认同以完善自我,成为适应新身份的符号秩序中一个位置。例如,埃梅发生迫害妄想就是在怀孕之后,德国法官斯瑞伯发生妄想症则在他被任命为高级法院法官之时。

拉康指出,在这些时刻我们都可以发现黑格尔“主奴辩证法”的存在,因此他称之为“辩证发展”。在每一个辩证发展的阶段里,我们都碰到了认同的异化——误认以及这一误认的固定化。认同失误,就是在每个人生重大辩证发展时期自我的想象性认同的停滞,这一停滞改变或者固定了人的特殊命运。齐泽克指出,误认不仅在人类原初认同中是一种必然的、基本的模式,而且也是人类社会主体间交往的基本状况。可以说,没有误认,也就不存在社会,也就没有真理的到来,它是人类存在的基本处境。

三、“三元组”的欲望辩证法

拉康在《精神分析中的侵袭性》和《论心理因果》中指出,自我是一种异化性的原初误认,体现了自我与他人的张力,并介入了“三元组”欲望结构。

^① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第93页。

拉康认为,镜子阶段的意义在于表现了主体的情感动力和调配主体的情感形式,心理学称之为“传递性”。这是指幼儿在镜像阶段中有了自己的个人意识,开始了情感交流,有了固定的情感交流模式。尽管这个时期,幼儿还不能区分自我与他者,不能区分自恋力比多与对象力比多,但是已经有了一种原初的情感传递模式。夏洛特·布勒指出,幼儿在游戏中完全为游戏伙伴的形象和行为所吸引,我们可以看到一种正常传递性的情绪反应和叙述:打了别的儿童说自己被打,看见别人跌倒却自己哭泣。这是典型的认同于他人形象之后的反应,幼儿主体在他自己的情感中认同于他人的形象,而他人的形象在他身上抓住了这个情感。这样,拉康认为,镜像认同中的形象在人身上出现的第一个效果就是一个主体异化效果。正是基于这一点,主体是认同在他人身上并一开始就在他人身上证明自己。镜像阶段的主体原初异化关系,即形成自我与他人的内在张力在人的存在中辩证发展着,或者说自我本身就体现了负面力比多的潜伏状态。拉康说:

将侵袭性看作主体成长过程中与自恋结构有关的张力的观念,可使我们在一个简洁的功能中理解这个成长过程中的所有意外事件和非典型事例。^①

正如拉康所言,这种张力决定了他对他者的欲望对象产生出欲望来。在这里,原始的协调力迅速演变成了侵袭性的竞争,在这个竞争中产生了他者、自我与对象这个三元组。这个三元组以其特有的形式结构占据了镜像交往的空间。拉康的想象认同中的自我与他者的异化关系和张力来自于经过科耶夫阐释的黑格尔的主奴辩证法。拉康说:

人的欲望是在中介的影响下构成和产生的,也即要让人知道他的欲望的欲望。他以一个欲望——他人的欲望为欲望对象,这是说如果没有中介人就没有他的欲望的对象。这个辩证过程是

① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第113—114页。

人本身存在的辩证过程。^①

按照我的理解,在这里有三层意思:第一层是说“自我”不是弗洛伊德后期和美国修正主义精神分析学中的作为调节现实与社会的自我,不是社会矛盾的纠正器和意识—感知系统的自我;最好把拉康的自我理解为早期弗洛伊德的“自恋自我”,或者说理解为这个自我本身就是将自我、他人、对象纳入同一关系中的一组结构和空间。从这个意义上来说,误认的侵袭性和妄想症等精神病人的自我本身冲突,其实质上也是社会中主体间性冲突的原始形式。

第二层意思是说,认同中形象带来的协调性、统一性在某种程度上带有虚假性、暂时性,更为永久的和常态的是围绕着欲望对象开展的主体内部争夺战。由于自我本身的虚弱和不成形,还由于自我处于人生转折阶段,因此自我对于对象的欲望与他者的欲望冲突不仅展示为社会冲突,更根本的是主体自我内部的冲突。或者说,在人的力比多质变时期和有妄想狂等精神病情况下,外部冲突与内部冲突交织混杂在一起了。拉康说“主体否定自己与主体指控他人,这两个时刻混同起来了,人们在此可发现自恋的妄想狂结构”。

第三层意思是说,幼儿从原初时刻就把他人的欲望当作自己的欲望,把他人的欲望对象当作自己的欲望对象,正是这种形式造就了主体的欲望正常化;但与此同时,这种三元组结构必然引发对于同一对象的残酷竞争,进而产生侵袭,因为我以为镜像阶段主体主要还不是对他人承认的欲望的追求,为承认而奋斗的主体间辩证法还没全面展开。主体之自我对于他人的欲望对象产生欲望,而不是对他人的欲望产生欲望,这是想象性认同侵袭性产生的关键所在。自我在镜像阶段的欲望就是从理想自我成为自我理想,从想象界进入符号界,从虚幻的意象存在转变到坚实的符号存在。这一转折是一次力比多本质变化,是一次经过符号语言阉割的“化蛹为

^① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第188页,译文略有改动。

蝶”，成功了则主体成为社会符号主体，在符号秩序中占据一个位置；失败了则把理想自我的形象凝固起来，停滞于这一想象认同时期，不是以妄想症、偏执狂出现就是以对自己和他人的侵袭性形式表现出来。

总而言之，自我与他人进行的欲望对象的争夺，其实是对符号秩序中一个成功位置的争夺，也是为在主体内部自我与他人谁占据主导地位或者具有主体性的争夺。由于想象认同的对象是一个理想化的形象，那么与此相似者就成为竞争对手；一个成功在符号界占据大他者位置的他人，实质上代表了主体之自我所要追求的自我理想，只不过在他看来这一自我理想是属于他人的，受他人控制的，因此要不惜牺牲自身而得到它，以获得自己的主体性。

人们遇到最相似的人容易产生侵袭性，例如埃梅遇到了自己理想的 Z 夫人，孙悟空遇到了自己镜像的六耳猕猴，亨德莱遇到了获得父亲青睐的希克厉，其解决的途径就是暴力的侵袭。在拉康看来，这都是自我在人生转折的关头重新塑造自我、他人与对象三元关系的努力，是为了重新获得新身份的竞争，是为了与已经僭越我的自我理想的他人争夺符号界位置而开展的殊死搏斗。在侵袭性产生的情境中，有些共同特点，比如主体遇到了与自己最相似的他人（镜像中他人的形象再现）、他人都已经成功，他人的成功让我嫉妒（他人占据了一个符号秩序中的某一位置）、我渴望夺取对方的成功甚至杀死对方（对方是我们的自我理想），以此看来，打击对手是为了占有符号界某一位置，完成对镜像阶段的阉割，而打击比我成功的对手则实际上在打击主体自我之自我理想，也正是在这个意义上拉康说杀死对方的瞬间，妄想的迷雾就消散了。拉康指出：

疯狂的基本性误认正是处在这一点上，我们的女病人充分地表明了这一点。这个误认展现在反抗之中，通过这个反抗，疯子想要将他心中的法则强加于她眼中的世界的混乱之上。……，她的存在就被封闭在一个循环里了。除非她以某种暴力来冲破它，以这个暴力她打击了在她看来是混乱的东西，但是通过社会的反

击她是打在自己身上。这就是我们可以在黑格尔著作中读到的疯狂的普遍公式,只是因为我觉得很有必要给你们说明,而不是因为我发明了它。疯狂的一般公式意思是说,我们可以看到它特别地适用于在每个人的命运中或多或少都会发生的人类辩证发展的任何一个阶段;并且也就是说,疯狂的公式作为一个停滞时刻一直出现于辩证发展中,因为人类屈服于想象性认同中的停滞,想象性认同在特殊的个人命运中制造了这一停滞时刻。^①

拉康所讲的疯子把心中的法则强加在他眼中的世界之混乱之上,通过暴力把混乱扔给了世界,但反过来打在自己身上。镜像阶段的自我把自己停滞和规定、凝固在一个理想形象上,当遇到真正的自我理想的时候,这种符号认同的受挫力比多就从内部转向了那个成功的对象,而不管现实中是否有真实的利害关系,因为他只是遵循想象界的二元法则,他打击了外部世界的竞争对象实际上打击了自己的自我理想,阉割在欲望的争夺战中失败了。

四、自恋利比多冲动导致侵袭性

在此,我们必须引入弗洛伊德的自恋力比多才能更好理解这一侵袭性从何处借来了暴力的力量。拉康精神分析学中“自我”概念来自早期弗洛伊德的“自恋自我”观念。弗洛伊德理论中有两个相互矛盾的“自我”概念,伊丽莎白·格罗兹分别称之为“自恋的自我”与“现实的自我”。拉康的理论伊始就明确表示反对英美自我心理学派将弗洛伊德的自我改造成化解社会焦虑和精神危机的调节器,认为那是强化了主体的异化状态,同时也背叛了精神分析学的原则,是美国实用主义意识形态的心理学反映。拉康认为,全部的心理分析的经验表明把自我视为感觉—知觉系统的中心,或者完全由“现实原则”组织起来的,就违背了精神分析的辩证法和事实。

^① Lacan, Jacques: *Ecrits: A selection*, trans. Alan Sheridan, New York: W · W · Norton & Company, 1977: pp. 140 - 141.

在拉康看来,精神分析最伟大的发现就是无意识,就是揭开了理性的主体内在的分裂状态和自我与他人的间性辩证。由此,他提出“回归弗洛伊德”,即回到弗洛伊德理论的起源之处,回到《论自恋:导论》和《性学三论》时期的自恋自我观念。拉康联系到弗洛伊德的自恋力比多来谈自我的形成以及这一过程中的侵袭性。拉康指出:

我们的学说以原初自恋这个名称来指称这个时期(镜像阶段)特有的力比多的倾注。这个概念还阐明了自恋力比多与性欲力比多的动态对立。最初的分析者提到毁坏本能或者死亡本能的时候,就曾试图界定这种对立,目的是为了了解释自恋力比多与我的异化功能之间,以及我和他人的一切关系中,甚至最善意慷慨的帮助中,必然产生的侵袭性之间的明显关系。^①

既然自恋力比多与侵袭性有着密切的、本原的联系,那么,什么是自恋力比多呢?自恋力比多在自我与他人的竞争中发生了什么样的变化而导致了侵袭呢?弗洛伊德在妄想症、强迫症、精神分裂症以及原始人、儿童和性行为中发现:这些人减少了对外部世界一切现实关系的关注,而倾向于用自我的想象或者记忆来代替现实对象,即牺牲了对象力比多而转向自我本身,他称之为自恋的态度。根据弗洛伊德的意思,自恋力比多是一种类似能量储存器的、先于对象力比多的、把自我作为对象进行倾注的原初力比多存在形式。它没有固定的形状,只有变动的边界,不是主体内的一个实体或者代理机构。

他在《论自恋:导论》中指出,自恋力比多与对象力比多在人体内是此消彼长的动态对立。幼儿个体最初关注自身形成倾注的原始力比多概念,以后由此生出一部分力比多指向客体并坚持下去,它与对贯关注的关系犹如身体中的变形虫与其伸出的伪足的关系。自恋力比多与对象力比多是变形虫与伪足的关系,即前者是主导的、本原的,后者是次要的、继发的;由

^① Lacan, Jacques: *Ecrits: A selection*, trans. Alan Sheridan, New York: W · W · Norton & Company, 1977: p. 79.

此可知,力比多可以从自我散发向对象倾注,也可以从对象撤回转向自身。自恋力比多与对象力比多的动态循环运动就形成了自我的动力结构和基础。自我发展的目标之一就是离开原始自恋为始,然后拼命地恢复,这也就是死亡本能。自恋力比多在外力之下把力比多移置于自我理想,进行对象倾注,造成了对象力比多与自恋的分离,而对象力比多的满足则源于自我理想的实现;与此同时,在对象贯注中自我变得虚弱和贫乏,等对象关注的满足后自我再次丰满和充盈。但是,自我理想对对象力比多满足施加了严格的限制,某些不相容的力比多难以通过稽查就遭到了拒绝。如果这种自我理想的力比多满足没有成功则力比多要返回自身,执着于自恋力比多,这种兴奋量过大造成的主体不是痛苦就是疾病。由此看来,自恋力比多就像水一样,当向对象贯注满足的时候形成自我的满足,当贯注失败则返回自身,同样也要保持自我的满足,不同的是前者是与外界联系的现实自我,后者是沉溺于想象界的自恋自我。

拉康根据弗洛伊德的自恋力比多动态循环观点,认为侵袭性是主体成长过程中与自恋结构有关的一种张力。他指出,在正常的状态下,原初认同是自恋力比多在想象界对相似的他人或者母亲形象的力比多贯注,这个过程将主体组织成了与他人相竞争的三元结构,引入父亲之名,主体通过对符号秩序中可以凝视的位置的认同即俄狄浦斯认同的完成而超越了主体最早的个体化的侵袭性,自我逐渐稳定以大他者的眼睛来看社会和自身。在主体成长的各个阶段,主体必须承受力比多的挫折,即放弃理想自我,认同自我理想,也即是把在自我与他人想象之间循环的自恋力比多转化为对象力比多。认同于自我理想,就是被符号秩序所阉割,之后主体在屈从于文化秩序的规范性升华中超越了想象界的力比多循环性。但是,如果主体的自我把自恋力比多停滞于理想自我的瞬间,不把自我理想的位置凝视内化,而是在想象中直接占有自我理想就会受挫,即自恋力比多在自我与他人形象之间循环时就会导致自恋力比多返回自身的他者形象,这样便发生了侵袭。

这样,每当与“他人”相合有误而致使解决性认同流产之际,侵袭性的张力就吸收进了受挫的冲动。它确定了一类对象,这类对象在自我的辩证过程停顿下来的时候就导致了罪行了。^①

在镜像认同中的侵袭性产生上,存在不同层面的原因。侵袭性发生在主体的拒绝成长的时刻,发生在重大的力比多质变时刻,发生在符号秩序阉割未完成的时刻。之所以如此,一方面因为主体在镜像阶段中过于依恋于母亲或者他人形象,把他人当作了真正的自我,停滞于这一美丽的理想瞬间;另一方面只要停滞于某一个理想形象(想象性认同对象),自恋力比多也停留在自我与他人的二元循环中。当随着年龄的增长和外界的变迁比如结婚、怀孕、升迁等到来,自我理想即符号界的可以凝视和支配理想我的位置出现的时候,主体不是通过内化这一凝视来塑整自我体系,而是未经语言阉割直接在想象中诉诸于夺取自我理想。这是必然要失败的,因为主体是应位置召唤内化符号规则而成为主体的,不是在想象中的直接占有,这样就表现为神经症和精神病的侵袭性了。根本上讲,侵袭是因主体把镜像的二元结构直接代替了符号界三元结构所造成的力比多贯注失误,是从想象界向符号界阉割和过渡的失败。

拉康对认同中侵袭性问题的研究是从法国的一个女偏执狂病人埃梅的案例开始的,我们也以这一精神分析案例为中心来看侵袭性发生的奥秘。埃梅的案例是拉康唯一亲自负责诊察、治疗,并有详细报告的病例记录。根据这一病例,拉康完成了自己的博士论文《论妄想型精神病与人格的关系》,获得博士学位。由此可知,这一案例对于拉康研究侵袭性问题的的重要性,后来关联侵袭的思考都源于此。

埃梅是法国某铁路公司的职员,她企图在剧场刺杀巴黎著名的女演员于盖特·达弗洛斯,被拘捕后发现她有严重的妄想狂倾向,转到了圣安娜医院。这件事情在当时极为轰动,成为报纸的头条。埃梅自小跟母亲非常亲近,不喜欢与人交往,她的母亲和姐姐都是埃梅非常尊敬的人,对她有很

^① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第142页。

大的权威性。埃梅长大后进入某铁路公司工作,遇到了C小姐,一个有贵族血统和翩翩风度的美人。C小姐与埃梅关系很好,经常提供她一些建议,并表现得很精明能干,让埃梅为之倾倒。但是埃梅怀孕后,C小姐说了她的坏话,并要在报纸上登出来,这让埃梅产生了迫害妄想,觉得腹中的胎儿要被人杀害,果然后来胎儿死产。

埃梅在30岁的时候,再次怀孕,生了一个男孩。她姐姐帮助她照料孩子。由于妄想症,32岁的埃梅住进了医院,出院后她根据自己的经历写了一部小说投给巴黎的一出版公司,但是被拒绝发表。于是她产生了新的偏执想法:C小姐所说过的一个女演员Z夫人与知名作家合谋阻止她成名,并在报纸上诽谤她,还想杀死她的孩子。埃梅为了“保卫”自己的名声和“保护”她儿子的安全铤而走险,决定在剧院门口刺杀Z夫人——于盖特·达弗洛斯。埃梅终于与自己的理想形象面对面了,不过是以侵袭性的方式而已。

拉康分析说,埃梅所崇拜的对象母亲、姐姐、C小姐和Z夫人,都是聪明、美丽的女人,更重要的是具有主见、权威性和成功社会地位。在拉康看来,埃梅所要攻击的人其实就是她自己的人生理想,

她以一种谋杀的意图去打击她认为是她的迫害者中的最近一个。她为此付出了蒙受牢狱之灾的代价,在过了一定的间隔之后她意识到了这个代价,她的这个行动的效果是她失去了疯狂的信念和妄想。^①

由此,拉康认为这是一个自我惩罚的偏执妄想症案例,这个病例的核心是一个误认的普遍结构。埃梅的悲剧是认同失误的悲剧,其原因是误认以及由此带来的理想自我与自我理想外化的他者在欲望层面的争夺而引起的。埃梅的镜像自我形成于对母亲和姐姐形象的想象性认同,因而在生活中她极为崇拜姐姐,也极力地模仿姐姐成为成功人士。但是她过度认同

^① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第175页。

这一类形象,没有意识到这种形象其实是对自己主动性的一种压抑和异化力量。当她遇到了C小姐与Z夫人的形象,这种由于原初误认的剥夺性在她们身上再现了,同时她们是埃梅的自我理想,因为她们都是社会的大舞台上的主角,占据了符号秩序的一个位置。

按照正常的途径,埃梅应该抛弃作为真实的、小他人的姐姐理想,而以自我理想的位置法则要求自己 and 内化肃整自我以求成功。但是她执着于理想自我,看到了另一个理想自我占据了自我理想的位置,于是就与这个理想自我(Z夫人、C小姐)展开了争夺自我理想的斗争,即社会成功的、美丽优雅的贵妇人的凝视位置,结果是她要在想象中消灭另一理想自我,这样她的自我中的理想自我就占据了自我理想的位置,可惜在想象界的成功也就是在符号界的失败,即现实秩序中的失败。埃梅认为自己攻击的是一个自我中的理想我,而实际上她侵袭的是自己的自我理想,随着现实的打击她的想象界迷雾消失了,妄想也消失了。埃梅的悲剧关键在于她误把Z夫人当作了与其争夺自我理想(欲望对象)的理想自我,其实Z夫人是代表符号界位置的埃梅自我理想本身。因此,正如拉康所言,埃梅在Z夫人身上攻击了自己的外化理想,在现实中打击的恰恰是她自己。

不仅埃梅如此,几乎所有的人都必须经历误认带来的主体性斗争。在人生的每一个重大的历史关头,例如断奶、俄狄浦斯、青春期、性成熟、结婚、怀孕、离异、升迁、更年期等等,主体都需要重新架构一个“我”以统筹内在理想与外在身份以及外部世界的关系。如果认同受挫,则会增加早生认同(本来就是异化的误认)的异化,难以形成正常的力比多规范化途径,这样负性的、自恋的力比多就会返回自身,在自身内部即主体的自我与自我理想之间展开残酷的内部斗争,而自我理想是符号界在主体中的代理,同时它代表了符号界的一个凝视的位置,为争取这一位置就出现了针对他者的侵袭性,然而实际上主体之自我的侵袭性施加给的无疑是自己的自我理想,因为自我理想比自我更属于外部社会的异化力量。

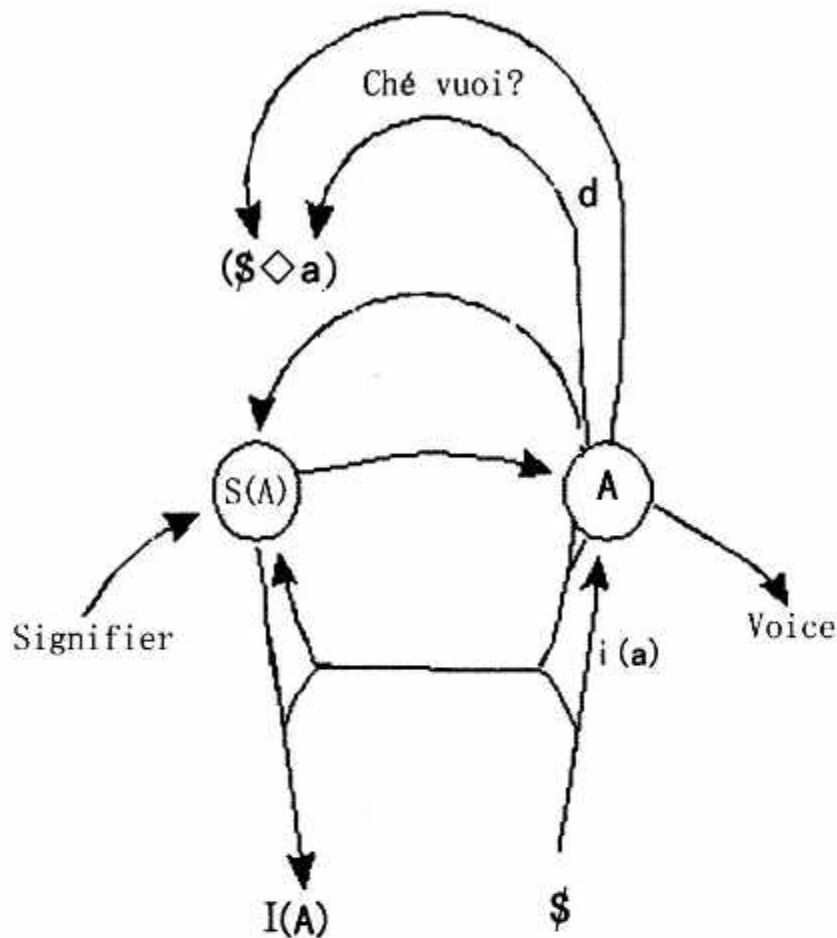
第五节 符号委任的断裂

想象性认同的“不一致性”表现在主体间的侵袭性,符号性认同也不是个体与符号秩序的完全呼应,其中也存在个体对于符号位置召唤的迷茫和不应答。在个体与意识形态秩序之间存在这一种断裂,这是符号委任的断裂。齐泽克认为,符号委任的断裂就是从更高级的、拉康的欲望图谱来看符号性认同的否定性,即个体与意识形态之间质询与应答的不对称、不一致性质。

一、问号(d)在图示中的位置

前面我们曾经提到,在符号性认同的支配下,想象性认同与符号性认同之间相互影响构成了一种意识形态的主体认同机制,进而个体被融入既定的社会—符号领域。这一主体认同机制的关键在于个体以某种方式假定存在某种来自符号界的委任,并接受这一位置的凝视,以完成主体化过程。在这一质询的循环运动中,齐泽克提出一个至关重要的论断:想象性认同与符号性认同之间的循环运动不是完全闭合的,而是留有残余的分裂。他指出,缝合能指链会回溯性地固定其意义,在每一次缝合之后,总是会保留一个缺口,一个开口;这个缺口是由著名的“Che vuoi?”在第三种拉康欲望图谱中提出来的。“Che vuoi?”的意思是:“你正在告诉我这个,但你想用它来干什么,你的目的究竟何在?”

符号性认同在欲望图表 3 中,齐泽克用公式 $i(a) \rightarrow (A) \rightarrow S(A) \rightarrow I(A)$ 予以表示。其中 $(A) \rightarrow S(A)$ 是指大他者的能指链,表示已经是想象性认同的自我 $i(a)$ 必须经受大他者的召唤在能指链中占据一定的位置(认同主人能指)才能成为符号性的主体即 $I(A)$,至此才造就具有社会性的主体。但是这一符号性认同的过程不是一帆风顺的,自我面对作为大他者能指链的 (A) 的要求的时候,提出一个疑问,“你到底要我作什么?你到底要



图表 3

我身上的什么东西？为什么是我？”这个问号就造成了从大他者(A)到符号界(意识形态)主人能指缝合的裂缝。只有镜像自我通过某种方式填补了这一缺口，意识形态缝合才能成功，符号性认同才能实现。

拉康曾经用幼儿的例子来阐释过这一问号的由来和意义。拉康指出，符号(A)是大他者(符号界)的漂浮的能指，以链条或者环的形式存在，对于幼儿来说就是母亲以及他周围的一切行动、语言和形象等，是不可理解的、没有意义的存在物。符号 S(A) 是幼儿根据能指与能指的随意联系而得来的意义，即为自己周围的不可理喻的一切赋予意义，这样母亲的举动、形象都变得可以理解了，比如婴孩哭了，妈妈给他奶瓶，这样哭声就与饥饿联系起来。这一过程拉康用(A)→S(A)来表述。但是在现实生活中，无论我们怎样努力把周围的行动、他者的言行、移动的形象赋予其意义，但总是有些能指我们不能理解，比如妈妈为什么茫然的望着窗外？为什么我饿

了还不开饭？那个男人回来妈妈为什么热情拥抱我或冷淡对我？等等，都会对(A)中的能指发出无解的疑问，拉康对于这一不能归入意义的能指的发问用(d)来表示。

因此，从(A)出发有两个箭头，一个箭头指向理解了能指，即赋予了意义可理解的 $S(A)$ ，另一个则指向了不解的疑问(d)，其解决的途径就是幻象($\$ \diamond a$)。当 $i(a)$ 企图穿越大他者即符号秩序的能指(位置)时候，他(她)一种方式是顺应了大他者凝视的位置，把这一凝视内化，对大他者的问题用幻象来回答，成为主人能指 $S(A)$ 的一部分，这就是被意识形态缝合和造就了主体 $I(A)$ 。但是另一方式，当想象性认同后的理想自我 $i(a)$ 必然要面对大他者(A)的位置的凝视，如果他(她)对这一位置的召唤不予以回应或者理解错误，就会产生一种疑问，你到底要我做什么？就会引发一种反抗意识形态召唤的歇斯底里主体的诞生。歇斯底里就是对意识形态符号委任的不予理会，也就是穿越幻象，不向欲望让步。穿越幻象就是不用任何诱人的幻象去填补大他者的疑问，坚持对大他者的不理睬和不回应态度，即歇斯底里的欲望执着。

二、需求与要求的差异处产生欲望

符号委任的断裂是在要求与欲望的差异中诞生的。齐泽克认为，意识形态秩序中的位置召唤是通过语言符号实现的。在语言言说的层面上，意识形态向某人发出了召唤，但是在欲望的层面上意识形态是什么意思呢？这对于个体来说是一个永久的谜。“Che vuoi?”就是个体(自我)面对大他者的言语符号召唤所产生的效果，就是自我所理解的大他者的问题。齐泽克在这里没有像阿尔都塞一样停留在意识形态语言符号的要求层面，而是深入到了拉康的欲望图谱更高级的层面——欲望层面来谈意识形态质询的变异和不对称性。齐泽克把言语与其意思之间的缺口理解为言语的措辞力量与非措辞力量之间的差异。俄国哲学家米哈伊尔·巴赫金曾经提到，言语与语气之间的差异，即通过言语表达的是一层意思，而语气却透露出相反甚至对立的另一层意思。巴赫金所讲的这种差异可以帮助理解齐

泽克把意识形态语言层要求与欲望区分开来。齐泽克说：

在“为什么你告诉我这个”的位置上，我们要在欲望(desire)与要求(demand)之间的差异中，确定欲望的位置：你要求我做某事，但是你真正想让我做什么，你要通过这一要要求达到什么目的？要求与欲望之间的缺口，恰恰可以用来判定歇斯底里主体的位置：根据经典的拉康公式，歇斯底里的要求所包含的逻辑是“我正要要求你这样，但我真正要求你的，是反驳我的要求，因为此要求非彼要求”。^①

齐泽克举了一个粗俗的例子来说明要求与欲望的差异和缺口。男子沙文主义者有句名言“女人都是娼妓”，即女人都像娼妓一样善变和难以琢磨，我们男人根本不知道她们真正想要什么。一个女人对我们的盛情邀请说“不”，但我们从来不敢肯定她的意思是拒绝，说不定还是双重的否定即“是”。就像大卫·林奇《我心狂野》(Wild at Heart)中的女主人劳拉公面对流氓达福的调戏嘴上说“No”，但是身体却靠了上去，语言成为不仅仅是掩盖，甚至表达了与要求相反的欲望。因此，齐泽克说，女人真正要什么？在男子沙文主义者看来，女人的真正欲望就是她所要求的对立面。

既然言语形式的要求不同于非语言的欲望，那么它们的差别在哪里？这一差别恰恰就产生了意识形态质询中的问题缺口“你到底要我做什么”。而主体对于这一疑问的回答则存在两种不同的方式，一种是接受问题，用自己的缺失去填补大他者的缺失，用意识形态幻象去弥补社会的根本分裂，并以此来看待世界，于是成为了意识形态本身的“宿主”；另一种方式是对这一问题拒绝回答，坚持自己的欲望即不回答的执着，成为歇斯底里主体，反抗意识形态的改造。拉康的哲学中，需求、要求和欲望有根本的、本质上的差异。齐泽克用黑格尔的否定之否定的逻辑分析了拉康的需求、要求、欲望的基本三元组，这就指明了歇斯底里主体的欲望的位置所在。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，中央编译出版社2002年版，第155页。

拉康认为,需求是天然的生理的直接需要,作为生物体存在的人类总是需要自然、真实的客体来满足自己的需求,比如口渴了要喝水,饿了就需要吃食物等等。但是当人类的需要一旦与符号性媒介结合,即通过语言言说表达出来的时候,需求就开始发挥要求的功能,比如对于大他者的呼唤,最初是对作为大他者的原始形象的母亲的呼唤。自从人类社会出现,语言符号被发明以来,就不再存在单纯的生理需要了,因为需要必定通过语言来实现。婴儿口渴了,或者饿了,他(她)向母亲要水喝了,如果母亲及时给予了她(他)水,提供了满足他需要的客体,那么母亲就向婴儿证明是爱他的;反之,如果没有及时提供客体,或者提供了水或食物,但是态度冷淡、冷漠,那么婴儿依然得不到满足,因为他向母亲提出的要求其实是爱的要求,目的是为了让他作为大他者的母亲向他证明对他的爱。如果母亲没有提供必需的客体满足生理上的需要,而是绕过了需要,用其他方式,比如拥抱、爱抚或者温情的眼神给予了婴儿直接的爱,那么婴儿也会感到心满意足。因为在我们主体与需要的客体之间有大他者(母亲、单位、社会等)的中介,它颠覆了我们与客体的直接关系,大他者有权力和能力为我提供客体或者拒绝提供客体,实际要求真正的目的是为了获得大他者对我们的爱。

为了指明这种倒置,拉康采取了黑格尔的扬弃概念,“要求扬弃了万物的特殊性,可以通过把要求转化为爱的证据来认可它”。通过把需求转化成要求,即通过把需求转化成面对大他者的能指,用来满足需求的具体的、物质的客体被“扬弃”了:即舍弃了需求的直接性,它被设置为“中介化”的某物,设置为某个媒介,通过这一媒介,先于其他直接现实的维度(爱的维度)终于显现出来了。从需求向要求的过渡即是舍弃特定的需求客体的特殊性,直接以对大他者的爱的表象形式发挥作用。

反过来,在需求与要求的对抗僵局中,必然存在“否定”的时刻,即主体在每一次得到他所要求的客体时,都产生过“不是我所要求的、期盼的那一个”的体会。尽管主体不停地得到他所要求的客体,但是他的要求并没有完全满足,因为他所要的是大他者永恒的爱。正是这个原因,为什么女人

老是在问她所爱的人“你爱我吗”，她所要的是一个永远的爱的回答，但这是不可能的。要求与需求的缺口和对峙在婴孩的厌食症（对食物的病态拒绝）中表露无遗。婴孩表面上需求得到的是食物，但是他真正希望得到的是母亲的爱，可是作为大他者的母亲只是冷静的、沉默的给予了他很多的食物，但是没有把自己的爱表露给他，因此，婴孩要表明要求与需要的差距的方法就是拒绝母亲拿来的食物，拒绝具有特殊性的客体。在这种对峙中，婴孩要求的爱必须通过食物来表现出来，但是他所面对的食物却不是那个带着爱的食物，不是那一个特定的爱心。齐泽克说，在这里只有引入第三个因素——欲望，把它加到需求与要求那里才能解决这一僵局。

拉康对于欲望的精确定义是“欲望不是希望得到心满意足之物，不是要求得到爱，而是第二个因素减去第一个因素所得到的差”。齐泽克解释说，欲望是要求中无法化约为需求的东西，从要求中减去需求就得到了欲望。齐泽克认为，面对客体我们需要再一次否定之否定，就得到了作为欲望对象成因的小他者存在——对象 a。这个否定之否定公式就是需求的客体减去要求的客体而剩余的部分客体，它代理了无法被需求客体实现的那部分要求的剩余。这一部分客体是超越了要求的符号化客体之外的剩余，超出要求直接的、表面的欲求物之外的剩余。

例如，希区柯克的《迷魂记》（*Vertigo*）^①中斯科特对玛德林娜视为欲望客体，对之产生爱意，这种爱是一种文化符号化了的要求，那么斯科特为什么要爱虚假的玛德林娜，而不爱真正的客体朱蒂呢？尽管她们根本就是一个人。爱不能用爱来说明，需要欲望来说明，也就是齐泽克所说的要求和需求的差异需要用欲望来说明。只要我们用需求客体“朱蒂”减去要求客体和爱的象征“玛德林娜”就看到了斯科特的欲望所指，即那一头金色的发卷。在朱蒂减去玛德林娜的减法中，我们消除了要求所给客体的文化符号气息，即神秘色彩、夏绿蒂贵族血统、凄美的爱情传奇、忧郁的家族气质等。

^① 1958年好莱坞导演希区柯克拍摄了电影史上的经典之作《迷魂记》或者《眩晕》（*Vertigo*），由詹姆斯·斯图尔特、金·诺瓦克担任主演的悬疑片，当时《纽约时报》称之为“电影艺术的最高境界”。

当我们剥去玛德林娜的文化符号外衣之后,出现了的这一客体与作为生理的、需求的客体朱蒂化约(相减)得到了一个无法被符号化的剩余部分的客体——一头金色的发卷。这就是斯科特之所以爱上玛德林娜的欲望客体成因即对象 a。

那么,金色的发卷的对象 a 是如何形成的呢?它是实在界的原始快感经过符号化之后,不能被符号化的、沾染了快感剩余的部分客体。通俗地讲,斯科特对玛德林娜有原初的快感,这一快感被符号界阉割(在影片中表现为玛德林娜从钟楼跳下自杀身亡)后依附在了一个部分的客体上,这一部分客体作为他者爱的能指而重新出现在了符号界(遇到了酷似玛德林的朱蒂),因此这一作为能指存在的代理了剩余快感的部分客体就成了欲望的原因,同时也是斯科特不爱朱蒂的原因,理由很简单她没有对象 a——一缕金色的卷发。由此可见,对象 a 就是需求的客体减去要求的客体所剩下的能够代表爱的要求的能指表象的部分客体;是被符号秩序阉割的依附原始客体的(不能被符号化的)快感残余物;带有快感残余的能指表象。它是实在界与符号界的连接点,是快感与能指链的耦合点,同时也是主体与符号界之间的交互主体性的信物和媒介。

三、符号委任断裂

作为符号界的大他者向主体发出了要求的质询,然而要求(带有文化符号位置意味)的客体却不一定被主体所接受和理解,因为我不过是一个先天的生理的需求客体,为什么我会是大他者所说的那个符号化的客体呢?我不知道。在意识形态要求与主体自己的需求客体之间出现了差异,那么意识形态的要求中的欲望究竟是什么,我的身上的什么东西吸引了它,让我成为它的欲望对象?这系列的问题必然引起符号性认同的不一致性与不对称性,由此也就引发了作为大他者的意识形态究竟在我的身体(主体)中寻找的是什么客体的问题,即需找对象 a 被划掉的主体包容对象 a,就形成了幻象,这就是意识形态所寻找的我们欠它的东西,因此意识形态不是要我们的身体和主体,而是要在我们主体之中而又非主体的部分客

体,即对象 a。由此可见,对象 a 是主体与大他者的意识形态交互主体性的介质或者交流物,而幻象则是主体看待大他者(社会)实在界的基本对抗的方式。

那么,在意识形态秩序的质询要求与主体的需求客体之间有什么错位或者不对称呢?也就是在欲望层面“你到底想干什么”的大他者问题如何引发我(主体)的回应呢?这一过程即建构我看待世界的方式,构架掩盖现实对抗的意识形态存在方式。齐泽克是通过分析希区柯克的经典之作《西北偏北》(North by Northwest)^①来阐释意识形态质询与主体应答的差别的。电影的开始处就点出了大他者的质询要寻找主体的答应,至于找到谁,有很多的随意性。为了引导俄国特工偏离正确的侦察途径和方向,中央情报局虚构了一个并不存在的特工,名字叫乔治·卡普兰(George Kaplan)。一个特工小组负责安排卡普兰先生的旅行路线、预定宾馆,不断地以他的名义打出电话,浆洗衣服、购买机票等等。所有的一切都是为了让俄国特工相信真正存在一个对他们造成威胁的卡普兰先生,但是实际上他不过是一个空的名字,一个符号的空位而已。

电影开始的时候,一个叫罗杰·桑希尔(Roger O. Thornhill)的商人走进这家旅馆,跟一群同行谈生意,这个旅馆正是虚构的卡普兰先生所下榻的地方,受到了俄国间谍的秘密监视。这时一位旅馆服务员走进大厅说“有电话找卡普兰先生,请问卡普兰先生在吗?”恰逢其时,桑希尔站起来作了一个手势,召唤侍者,要给他母亲发一封电报。正在监视这一旅馆的俄国特工错误地把他当作了卡普兰,绑架了他,并在一栋别墅里逼问他的间谍工作。桑希尔感到很迷惑,同时也很气愤,他越是辩解自己不是他们要找的人,他们越是坚信他就是那个神出鬼没的影子特工,因为他为自己辩护得“滴水不漏”。后来,他们问不出任何情况,决定杀人灭口,幸好桑希尔逃脱了。他认为这是一个误会,决定找出来真的卡普兰先生为自己开脱。

^① 希区柯克的经典之作《西北偏北》(North by Northwest)拍摄于1959年版,由加里·格兰特、爱娃·玛丽·森特等主演。

可是类似俄狄浦斯王的命运降临在他的身上,他愈是追查影子卡普兰的下落,他愈是被俄国特工认定他就是要找的人,并加以谋杀。电影的最后,在大他者的一再质询和追问下,他终于被塑造成了“卡普兰”,接受了这一符号委任,完成了特工的任务。但是整个电影的情节都在说明一个道理:意识形态质询与应答的不对称性和主体对符号委任的反抗。

齐泽克说,误认是人生的基本场景,意识形态的符号委任其实也是一种误认,即主体是否成为意识形态要找的人其实是随意的,正如语言符号中能指与所指的关系一样也是随意的。桑希尔的情境完全符合作为语言存在的人类的基本情形:主体总是被捆绑在一个能指上,能指对外代表着他,而且通过被捆绑,他被装载了一个符号委任,在主体与意识形态秩序的交互主体性的符号网络中获得了一个位置。但是,齐泽克指出,重点是意识形态的委任总是任意的,因为它的性质是执行性的、功能性的,位置和委任不是总给予能力相符合的主体。这样主体在被符号委任捆绑之后,就会自动面对一个“你到底想怎么样”的问号,面对大他者提出的问题。大他者的委任或者要求是不明确的、随意的,这样更具有意识形态的威力。主体面对大他者的提问不知如何回答,因为大他者已经预定了“我”是一个应该预先知道的主体,但是实际上“我”对大他者的安排和意图一无所知,就仿佛桑希尔不知道特工的任务一样。在这种不对称的、大他者对“我”进行误认的情况下,主体不断的质问自己,把什么提供给大他者以填补他的“你到底要怎么样”的问号。对于这一问题,主体当然不知道如何回答,因为主体不知道为什么他得到了这一符号委任。主体的回答是歇斯底里的,为什么我是被我假定是的事物?为什么我得到了这一委任?为什么我是一个特工、老师、国王或者警察?齐泽克说:“一言以蔽之,为什么我是大他者所说我是的事物?”这种问号打开了在主体之内,而又非主体自身的缺口,即主体自身的缺口抵制质询。希区柯克《西北偏北》中桑希尔的遭遇表现了面对大他者质询之际,他对被赋予身份的疑问和反抗,经历了一番误认和修正之后,才接受了成为主体的命运——完成了任务,解救了女特工并与之结婚。

卡夫卡《城堡》中 K 的遭遇充分说明了主体面对大他者的质询总是迷茫的、手足无措的,因为大他者总是假定你是一个预先知道的主体。K 作为土地测量员受到邀请去了城堡,但是无论如何也走不进去城堡,指令来自大他者,然而这是一道含混的模糊的质询。至于面对这种随意性的质询,K 极力地要用理智的逻辑来明确的回答,可惜每一次都答非所问,因为以城堡为代表的大他者要捕获的不是 K 的理性意义上的思想观念,而是作为欲望和快感交换的无意识主体性,于是 K 越是显示自己的理智和追问,越是一无所获;《审判》中的 K 莫名其妙地被拘捕了,他试图用理性地、逻辑地去了解他的案子,但是总是莫名其妙地一无所获,因为他面对的律法之门不是为了捕获他的理智,而是为了淫荡的超我快感,面对大他者的含混、悖论性的质询我们以理性的思考注定一无所获,因为它通过“预先假定”的逻辑来塑造填补意识形态缺失的无意识主体。卡夫卡的主人公以清醒的、逻辑的理性来回答大他者的含混质询,其结局必然是要么按照大他者的身份预定接受这一角色,要么被大他者在荒郊野外像一条狗一样被荒唐地处决,就像 K 一样。

但丁·罗塞蒂(Dante Gabriel Rossetti)是拉斐尔前派中最有特色的画家,他的名画《天使报喜》表达了大他者质询到来的那一刻,玛利亚所产生的歇斯底里反应。天使长加百利正在向玛利亚传达上帝的召唤——孕育和生产上帝之子。那么作为“万福玛利亚”的少女对于大他者的这一质询做出了什么样的反应呢?他的画里表达了玛利亚的困惑、不解,她脸色苍白、情绪不佳的退向墙角,好像在问:“为什么选中我承担这一愚蠢的使命?为什么是我?这个可怕的幽灵究竟要让我干什么?”在我们面前的不过是一个希望平凡幸福生活的少女,猛然被大他者选中的迷茫、困惑和歇斯底里的反应。马丁·斯科西斯的电影《基督最后的诱惑》(The Last Temptation of Christ)^①则沿着这一主题更进了一步,把耶稣基督歇斯底里化了。在这部

^① 1988年根据尼科斯·卡赞察斯基的小说《最后的诱惑》改编,由美国导演马丁·斯科西斯(Martin Scorsese)拍成的宗教题材的电影。公演之后,遭到了宗教界和广大市民的反对,是一部颇有争议的电影。

颇受争议的电影中,耶稣不过是一个为罗马人制造杀害自己同胞的刑具——十字架的木匠,为人懦弱、苟且偷生,怀着各种欲望的普通人,甚至连普通人都不如。他的生活没有什么目的,不过是一个普通的凡人,但是却发现自己被上帝选中,是上帝的儿子,承担着一个崇高而可怕的使命:牺牲自己以拯救全人类。问题是他没有顺利接受大他者的质询和符号任命,他的理想不是拯救人类,而是快快乐乐地活着。他的最后的诱惑其实就是对于符号委任的歇斯底里的抵抗,因为他根本就想不通为什么他是那个人?为什么他不是自己,而是要被大他者所命名和委任。他努力地去逃避这一使命,在神殿中因为害怕而晕倒导致了罗马卫士对基督徒的残杀,上了十字架还难以忘却人间的烟火和夫妻的生活。如果不是犹大——影片中真正忍辱负重、始终如一的英雄的帮助恐怕他难以自己上十字架。基督最后的诱惑的意义不在于诱惑本身,而在于诱惑来自于大他者随意的、无理的召唤在主体身上激起的歇斯底里反抗。

第五章 幻象的瘟疫

幻象(fantasy)在齐泽克的哲学中是一个内涵复杂的核心概念。对于这个概念的理解不同,翻译出来也是各不相同,例如“幻见”、“幻想”、“幻象”、“幻觉”等等。综合来看,“幻觉”、“幻想”带有较强烈的虚幻的意味,凸现了与现实真实对立的梦幻世界的色彩;“幻见”一词为中国台湾的译本所采用,虽然幻象带有观念符号的因素,但是它更多的具有形象性和图式性质。由于fantasy显出来的主要意思是非真实的、形象的、带有概念性质的一种图示(图式),因此我把它翻译成为“幻象”。

“幻象”在精神分析中是一个内涵不断变动的概念,在弗洛伊德的字典里它指的是一种神经症的发作形式和根源;在拉康的理论中这一概念被改造了,它不仅是镜像阶段的格式塔构建,而且也是欲望交互主体性的枢纽。至于齐泽克,则把这一概念在拉康的“三界”层次予以考察,认为幻象不是虚假的幻觉和欲望在想象和幻觉中的满足,而是主体在现实世界和符号世界存在的意义和方式,是意识形态发挥作用的重要运作机制。

弗洛伊德认为,幻象(幻觉)是神经症症状的一种形式和根源。神经症患者拥有各种离奇的症状,比如神经性咳嗽、强迫性洗手、广场和人群恐惧、四肢麻木和痉挛等躯体反应,同时也有心理异常,例如露西小姐出现的“烧焦的布丁味道”、小汉斯“被割伤的手指”、凯瑟琳娜“恐怖的脸”等等幻觉。经过精神分析临床研究发现,神经症患者多数都有幼儿时期或者少年时代的创伤经历,他们在心理分析师的帮助下重新回忆起来过去发生的创伤场景,于是症状就会减轻,进而被治愈。但是,也有不少患者的幼儿创伤经历在现实中并没有发生,成为一种无意识的“捏造”,一种回溯性产生的幻象,这种现象被称为“虚假记忆综合症”。

弗洛伊德认为,幼儿在现实中的创伤和幻觉中的创伤事件对于神经症成因来说,一样的重要,因为都是力比多被压抑的记忆残余。至于一个童年事件是否成为创伤记忆,这要看它是否影响了成年后的正常生活,因为创伤不一定是真实发生的事件,它具有回溯性产生的特性。当成年之后,遇到了类似于童年的被侵犯场景之后,过去的创伤激活才成为创伤,同时也表现出了癔症症状。对于有些敏感的个体而言,细微的举动就可能在无意识中造成一种创伤,进而产生焦虑和神经症,比如《精神分析导论》中不停更换床单的妇人、怀疑自己丈夫的老妇人等例子。因此,在弗洛伊德的经典精神分析学中,幻象不是一种虚幻或者虚构的存在,而是一种心理现实或者心理真实;幻象具有强大的力比多能量,是力比多从现实中折回创伤场景的再现;而引领主体穿越创伤幻象是精神分析学的目的地。

拉康把幻象这一概念纳入到了镜像阶段和妄想症研究上来,扩展了幻象的内涵。他认为,人类与动物一样在成长的关键时期,依赖于自身之外的形象认同。幼儿身体尚未有统一性,他对于外在于自身的其他孩童形象、母亲形象或者镜中之像都采取了格式塔式的完形作用,为自己控制躯体和了解外部世界建立了第一道幻象屏幕。拉康曾经说,“我们应该慎重地对待形象”。当然这里的形象或者意象,实质上是一种主体格式塔式的幻象。主体只有突破了幻象主导的镜像阶段,经过“俄狄浦斯情结”的阉割才能进入符号界,成为“社会的人”。如果阉割不成功,则主体会成为遗留在幻象领域的妄想症患者。在另一个方面,幻象也是拉康精神分析的一以贯之的概念。他认为,精神分析学的治疗就在于通过患者自由联系来展示主体与他者的相互欲望辩证,发现主体存在的幻象形式,破除幻象、认同症状就到了精神分析的终结。

齐泽克则进一步深化了幻象概念,将之放置入拉康“想象界、符号界和实在界”相互关系层面予以考察,全面绽放了幻象在主体存在中的意义。他认为,意识形态不仅是话语符号存在的文本和规则,而且是存在于主体的头脑之中的无意识架构。作为意识形态主体的人的存在方式就是幻象,可以说幻象是人存在于现实世界的支撑和方式。齐泽克认

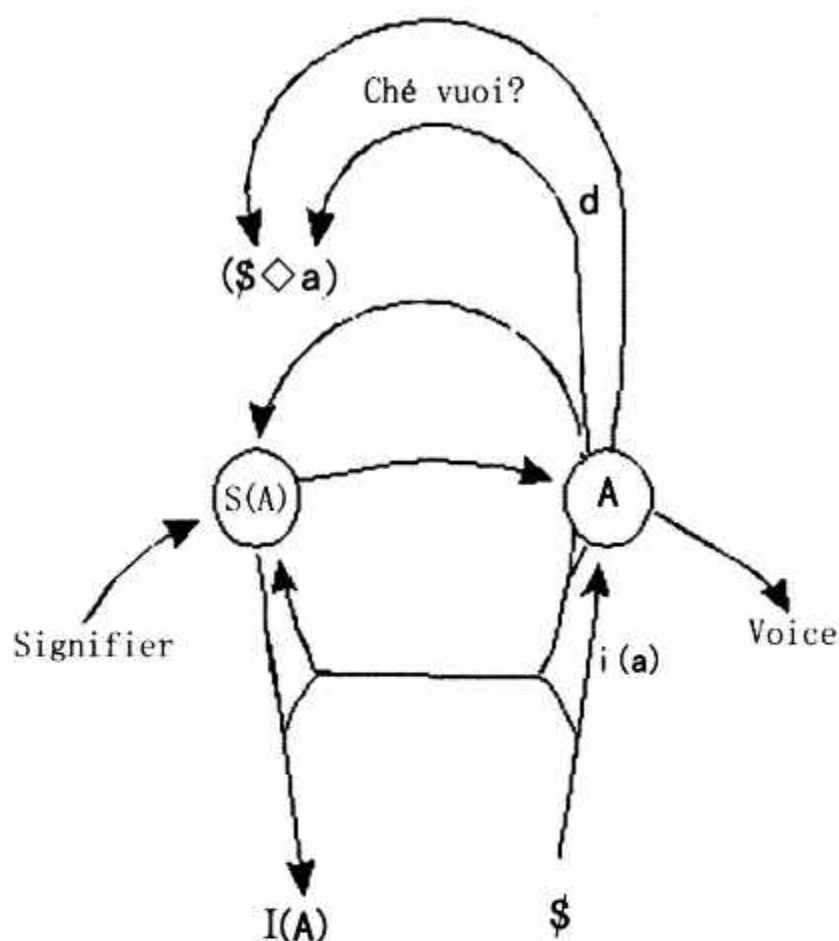
为,在想象界中,幻象基本上是一种实在界的直接显现;在符号界,幻象是结构现实和抚平现实对抗的叙事和机制;在实在界来看,幻象则是欲望的结构原因,是横亘在“现实感”与实在界“原质”之间的屏幕。把幻象放在符号界来看,意识形态的能指秩序通过主人能指的认同改造了个体,让其认同于大他者的凝视,造就了意识形态的主体,这便是符号性认同造就了主体;那么,该主体是否完全认同意识形态法则,完美地成为能指链上的“齿轮”和“螺丝钉”?主体如何面对作为大他者的意识形态法则呢?主体在意识形态之中如何识别现实生活呢?这一系列的问题,齐泽克根据拉康“高级欲望图谱”的理论原理,展示了幻象的结构和作用进而予以了回答。

第一节 幻象($S \diamond a$)的内涵

主体在面对大他者质询的时候,回答“你到底想怎么样”有两种方式:一种是反抗大他者的质询和召唤,进行歇斯底里式的反抗;^①另一种是接受了符号委任,面对“你到底想怎么样”用一个答案来填补它,填补符号秩序的缺口,这就是幻象。齐泽克给幻象的定义是:“幻象是一个建构的想象性脚本,用来填补大他者欲望的空隙和裂口。”

根据拉康的欲望图表 3 所示: $S \rightarrow i(a) \rightarrow (A) \rightarrow d(\text{Che Vuoi?}) \rightarrow (S \diamond a)$ 这一路径充分说明了在意识形态秩序运作中幻象公式的位置和重要性。我们可以很明显地看到,在 $i(a)$ 镜像自我成长过程中必然会面临生活中漂浮的能指,也就是主体对以符号存在的符号界的理解问题,在图表 3 中用 $\rightarrow (A)$ 表示。穿越能指链,主体依然有很多能指不可理解和没有意义,于是对大他者的质询就产生了一个疑问,“为什么是我?你到底想怎么样?”

^① “主体”对于大他者符号秩序的召唤和质询的歇斯底里反抗,笔者在第六章第三节详加论述。



图表 3

在他者的欲望中我是什么？”

这一问题不仅是主体提给大他者的,同时也是大他者给主体的,齐泽克解释说因为这一问题主体与大他者之间交互主体性的媒介或者介质。主体面对这一质询产生了歇斯底里的反抗,但是,如果最终找到了意义或者答案,那主体就会用这一答案去填补大他者的欲望缺口,即成为大他者的欲望客体。从 $(\$ \diamond a) \rightarrow S(A)$ 这一标志,齐泽克指出,这就是主体获得幻象之后,也就是大他者的缺失和分裂获得了缝合和阐释,整个包括主体在内的世界和现实拥有了意义和秩序。由此可见,幻象公式是主体与大他者的在欲望层面上交互主体性的媒介和桥梁,没有这一幻象公式,主体不能理解大他者的质询和召唤,大他者也无法通过主体这一“宿主”来运作。

那么,幻象公式 $(\$ \diamond a)$ 是什么意思呢?拉康用一个数学运算法则表达幻象的基本内涵,“ $\$$ ”是指分裂的主体,“ a ”是指对象 a ,” \diamond ”指与……有

关,或者对……的欲望。拉康说:“符号 \diamond 表示的是这样的关系:包围——发展——联合——分离。这个符号以两个括号表示的这些联系使我们得以将划线的S解读为‘主体(S)在欲望对象前面褪色了’,这就是幻象。”^①整体来看,这个公式表示被抹去的(语言阉割)主体包容、联合、嵌入对象a,或者说分裂的主体对对象a的欲望。

一、被阉割的主体(S)

在拉康的精神分析哲学中,主体S是被划去的主体即 $\$$,它表示被语言的符号界阉割的结果。拉康认为,以前的哲学总是认为主体是实体,具有统一性、自明性,经过弗洛伊德的无意识的发现已经颠覆了这种笛卡尔式的主体。在精神分析学中,拉康没有用患者或者自我的称呼,而是采用主体这一称谓,因此在拉康的哲学中主体与自我是不同的概念,自我在外延上小于主体,内涵上早于主体诞生;同时主体是分裂的、异化的、被阉割的主体,从这一点上拉康之主体又不同于阿尔都塞的主体之主体化观点。那么,拉康的主体从精神分析学的本源来讲究竟来自于何处?这还要从弗洛伊德对幼儿缠线板游戏的分析说起。

这个心理案例的主角是弗洛伊德的一岁半的孙子。他智力发育正常,对母亲十分依恋,但是当他的母亲离开几个小时或者心爱的东西消失的时候,他经常玩一种“消失—出现”的游戏,因此他并不哭泣。弗洛伊德观察到,在孩子母亲离开的一段时间里,他独自玩一个缠着线的木轴。他抓着系在木轴上的绳子,把木轴抛进小床,使其消失,嘴里发出“噢—噢”的声音,弗洛伊德多次观察后认为那声音是一个德语词“fort”,表示“没有,不见了”的意思;他把线轴从床里拉出来的时候,高兴地发出“嗒—嗒”的声音,近似于德语“da”的发音,意思是“在这里”。

弗洛伊德指出,这一幼儿的丢失—寻回缠线板的游戏与他母亲的在场与缺席联系在一起。他通过抛扔—收回缠线板,克服了母亲离开的损伤和

^① 转引自马元龙:《雅克·拉康:语言维度中的精神分析》,东方出版社2006年版,第198页。

挫折,把原初损伤的被动体验转换成了主动的补偿。在拉康看来,缠线板游戏的关键在于幼儿牙牙学语的“fort - da”(不见了一在这儿)的能指出现了,这就表明幼儿处于想象界与符号界的接轨之处了。母亲在场—缺席的行为与体验已经在游戏中被噢噢—嗒嗒的符号能指消解了,符号消灭和代替了事物的存在,变成了对事物的谋杀,幼儿基于符号能指的引入控制了被动的体验,但自此自身也被能指所制服。幼儿通过缠线板的语言能指的控制,成功消解了母亲离开的悲痛和创伤,控制了现实中无能为力的局面,但是与此同时他也被符号能指所控制,能指刻进了主体的躯体之中。正如福原泰平所说:

“幼儿叫着‘噢—噢—’的同时抛出缠线板,是抛弃母亲的行为,是消除母亲的欲望,甚至是消除主体自身的本源行为。因此,主体作为内容充实的实体被消除了,取而代之的是主体作为一个缺失者的标记被登记在符号界中。”^①

齐泽克同样也分析了这一经典案例,指出这个游戏展示了符号化过程,主体由此在基本的零层面上进入了语言宇宙。在缠线板游戏中,幼儿借助符号化,焦虑消失了,控制了局面,但是他付出的代价却是“以词代物”,即用意味深长的线轴(能指)代替作为原质的母亲。但是更为重要的是主体在此游戏中被符号化掉了,变成了“S”。他认为,消失的缠线板并非母亲的替代物,而是主体自身被牺牲掉的一部分,是为进入符号性世界而付出的代价,是主体放弃自己的“一磅肉”。齐泽克说:

真正的牺牲并没有发生在“外部世界”中,没有发生在符号与客体(代替了母亲的线轴)的关系中,而是发生在这里,发生在我的身上:用来补偿母亲—原质的客体正是我自己的一部分;它真正代表的是我自己的存在的实体完整性的丧失,因为符号化不仅

^① [日]福原泰平:《拉康:镜像阶段》,王小峰、李濯凡译,河北教育出版社2002年版,第85—86页。

意味着母亲不再是我的直接客体,而且意味着我自己也不再是她的客体。当我开始玩耍 Fort - Da 游戏时,一道不易觉察的鸿沟永远横亘在我这个人的实体性内容与“自我意识”的空白点之间。就是说,我不再直接等同于我所是的东西(what I am),不再直接等同于我身上的全部特色:我进行自我认同的轴心已经从 S(完整的实体性、病态的主体),转移到了 s(被禁止的空洞主体)。^①

在此,齐泽克强调的是缠线板游戏的符号化不仅是对客体物的谋杀,更是对幼儿自身前俄狄浦斯阶段的完整性、实体性的谋杀。通过作为语言的能指介入,主体被剥夺了与母亲一体化的存在状态,取消了主体与母亲客体共存的实体性,即语言能指阉割了主体,代价是主体自身的“一磅肉”。齐泽克接着分析道,只有语言这个肢解工具才能治愈它给实在界造成的创伤,主体丧失了直接现实,以词代物,语言以意义补偿我们,主体成为能指链上的砝码,但是符号永远有空隙和裂缝存在,并且语言难以掩盖主体的快感剩余,这样在语言的口误、笔误、梦和神经症中依然可以看到主体作为欲望的轨迹。

二、对象 a(object petit a)

既然主体在幼儿拥有语言的那一刻成为了阉割的主体,即分裂的主体,那么对象 a 又是来自哪里?被阉割的主体与对象 a 有什么必然关系呢?对象 a 在拉康哲学中是一个最重要、最扑朔迷离、不断阐释、应用广泛的概念。拉康说,他的最大理论成就就是发现了对象 a,甚至称“精神分析学为发现和研究对象 a 的科学”。拉康首次使用“对象 a”一词,是在 1960 年完成的论文《关于丹尼尔·拉格希的报告“精神分析和人格结构”的考察》。该词最初被表述为想象性对象小 a,即小他者,但是随着拉康理论的逐渐发展,它的含义就远离了小他者。拉康在《精神分析的四个基本概念》中提

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社 2004 年版,第 33 页。

到,对象 a 是某种快感剩余物,是需要进入符号象征域之后留下的痕迹和残余。这与前面对欲望产生的分析相一致,对象 a 是需求客体除去要求所产生的“除不尽的余数”,是原初快感的剩余物,是一些前俄狄浦斯阶段的痕迹。理查德·布斯柏(Richard Boothby)说:

对象 a 最具挑战性的是其界限性,一方面对象 a 奇怪地悬挂在主体与他人之间,既属于二者中任意一方,又不属于二者中任意一方。另一方面,它全面参与了拉康想象界、符号界和实在界三个基本范畴,但是又不专属任何一方。^①

这充分说明了拉康这一概念的悖论性、含混性和广泛性,同时也说明这是一个很难清晰表述的概念。

很多拉康精神分析学的概念必须追溯到幼儿时期的心理经验,正如弗洛伊德所说心理器官最早期的常态活动是幼儿的心理以及游戏。拉康认为,对象 a 从一开始就与幼儿的自我身份认同有关,即对于他者“我是什么?我是谁?”的存在问题。幻象是对存在问题的回答,而对象 a 则是幼儿回溯性认同和寻找能够提供身份定位的东西,它们是幼儿与母亲的关系中被赋予特殊意义的东西——乳房、粪便、男根,加上拉康增加的外貌(声音)和凝视。齐泽克称这些代理了母亲关系的剩余物为“肛门能指”。在前镜像阶段,幼儿与母亲是一体化的,身体与器官是一个分不清彼此的整体。作为礼物交换的身体以及残余在符号化之后,依然有些不可能符号化的东西,那是在语言的缝隙中漏掉的部分快感剩余物。

这些肛门对象有双重地位,即他们都具有实在界与符号界的两个坐标,从而标志出来从实在界到符号界的过渡路径。精神分析学认为,乳房、外貌、声音、凝视和排泄物都是作为幼儿与母亲之间的交换礼物而存在的,出现在二者的游戏或者仪式之中。确切地说,幼儿根本没有意识到自己与母亲是不同的对象,而是认为母亲是自己的一部分,因此乳房首先不是母

^① 转引自马元龙:《雅克·拉康:《语言维度中的精神分析》,东方出版社2006年版,第187页。

亲的器官,而是幼儿的器官。但是,面对母亲离开或者母亲不完全凝视自己的时候,幼儿感受到了自己不完全是母亲的欲望对象,或者说自己与母亲是分离的、存在裂缝的。针对这一情况,幼儿产生了焦虑感,即自己到底是谁?对于母亲这一他者而言,如果你不是我的一部分,那我是什么?

根据拉康的镜像阶段,幼儿此时知道自己不是母亲的阳具,即不是母亲的欲望全部。排解这一人类根本的疏离感、分裂感,乳房、粪便、声音等就成了幼儿玩弄在场与缺席游戏的缠线板。乳房可以面对也可以拒绝(厌食症),粪便可以排泄出去也可以保留,外貌可以显现也可以隐藏(躲猫猫),声音可以不发出也可以很可怕(厉声尖叫),这些因素都涉及在场和缺席,可以称为符号化的能指。幼儿以此来用符号克服与母亲之间的分裂感,同时作为母亲一体化的幼儿身体以及原初快感也不复存在,进入了符号的漂流之中。部分客体归属于符号界,则意味着幼儿与母体的阉割实现,这些因素都被符号所排斥了,永远就不再完全属于幼儿。对于幼儿来说,乳房、粪便等是自身的一部分,而不是母亲的,一旦失去就会产生极大的焦虑。他们会在想象中把部分客体看作是真实的存在,而不是符号界的交换能指。他们以这种方式来再次谋求其身份的固定性和稳定性。不过,这些因素其实是一种已经进入符号界后留下来的残存碎片,在幻想中幼儿会紧紧抓住它们,因为这可以为孩子在能指无能为力的领域获得某种身份。

语言从本源意义上就不属于我们,与人类的原初快感处于疏离的状态,比如我们对自己的爱人说“我爱你”的时候,有一种异化的不适感,因为语言是他者的私有财产,原本就是一种阉割技术学。面对词语无法指证我们存在、我们是什么的局面,主体便求救于一个企图逃离出疏离语言的对象,即对象 a ——它是幼儿成为说话者(他者)的过程中的残留物。因此,拉康指出,一旦确立了($S \diamond a$)基本幻象后,幼儿就在自己的生活中拥有了一种范围或者规则,拉康称之为“绝对意义”。幼儿通过对象 a 找到了自己的身份和存在归属,幻象建立后就仿佛吸引某些特定元素的磁铁一样,建构无意识的符号认同,因此齐泽克说,真正无意识的认同必得到幻象的滋养。

从幼儿符号化来看,主体的被阉割与对象 a 的出现实质上是一个双重的过程,是一枚硬币的两面。词语谋杀了物,即缠线板游戏的符号能指化,一面是用符号替代母体和自身的身体,另一方面也造就了阉割后的快感剩余物,符号化过程中不能被符号化的实在界的部分客体。幼儿以阉割之身、迷茫之灵去求身份存在问题的开口,最终还是要在剩余客体——母体的快感残留物,认同中找到解脱。但,这一解脱是随着能指的漂流而与人疏离的,存在于欲望的间性之中。用齐泽克的话来说,对象 a 就是幼儿为免除与母体分离痛苦而献出的“一磅肉”,此后为了找回这“一磅肉”就形成了幻象。

那么,在“三界结”的拓扑角度来看,对象 a 又有什么内涵和定位呢?齐泽克指出,对象 a 不属于任何一个界域,是三界共在的、共同作用的“虚空的实物”。首先,它结构欲望。对象 a,是由它自身和它自身的对立面和(或)掩饰来组成的。它近似于一个纯粹的短缺和虚空,欲望围绕着它来旋转和运作,它是欲望的客体成因,同时也可以是欲望的直接对象,比如恋物癖就是在想象中直接把对象 a 当作欲望的对象来获取快感,而忽略了欲望对象的存在。其次,对象 a 是实在界快感的剩余。它是实在界的回溯性在场,代表着母体的愉悦和快感的残留碎片;它是符号界的能指链中脱落下来的残余,是带着象征意义的不可被符号化的东西;它不是一个实际的物品,只有这一物品在想象中与身份焦虑联系起来才成为对象 a。拉康的一段话充分说明了对象 a 的性质:

对象 a 是这样的一种事物:为了构成他自己,主体必须将他自己与这个事物分开,就像与一个器官分开一样。它是一个表示欠缺的符号,也即一个表示阳具的符号,但不是阳具(菲勒斯)本身,而是因为它是欠缺的。^①

最后,对象 a 还是架构主体的主体中客体。它在主体之内,但是不是主

^① Lacan, Jacques: *Ecrits: A selection*, trans. Alan Sheridan, New York: W · W · Norton & Company, 1977: p. 103.

体自身,而是主体之中的部分客体,它支撑着主体成为主体。反过来说,主体是围绕着对象 a 这一不可能的空白建构起来的。因此,幻象($\$ \diamond a$)是被阉割的主体与对象 a 成功架构主体之现实的方式。

齐泽克根据对象 a 的功能构架和拓展了幻象的定义,他认为幻象是结构主体欲望的方式,是构建主体的现实感的图式,是遮蔽现实社会对抗的意识形态叙事,即幻象结构欲望,幻象结构现实,幻象遮蔽社会非一致性。幻象的基本含义,齐泽克多次重申,它不是欲望的满足图景,而是一种现实。在三界结中,幻象处于符号界与实在界之间,是间隔符号界与实在界的一道屏幕。幻象作为屏幕,一方面架构了主体的符号界现实,另一方面避免让主体直面实在界,因为屏幕既是实在界提问的回答,同时也是阻止实在界入侵的一种方式。齐泽克说:

精神分析的幻象概念不能被化约成那种迷离了实在界情境的恐怖的幻象脚本;第一件——确切地显然地——要说明的是,幻象与它所隐匿的真实层的恐怖(horror of the Real)之间的关系,比它看似的情景更加暧昧:幻象隐匿了这道恐怖,但同时也创造了它口口声声要隐匿之物。^①

第二节 幻象结构现实——“先验图式”

齐泽克说明“幻象构架现实”的观点是从弗洛伊德和拉康对一个梦的解读开始的。在精神分析学看来,什么是现实?不过是意识的一种功能而已,真正的真实状态是梦、口误等无意识的发现。在弗洛伊德的观点中,梦是现实中欲望的满足,是暴露无意识欲望的途径和场所,而现实在精神分裂症和神经症患者那里是四分五裂的,在正常的人那里也是一种“自欺欺

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第11—12页。

人”的存在。在笛卡尔的意义上,意识就等于现实的认识,主体等于认识和把握现实的理性。但是,拉康认为自从弗洛伊德发现了无意识就改变了笛卡尔“我思故我在”的主体的迷梦,打破了这种自大狂式理性主体内在的非理性——无意识决定了主体的行为。

一、梦与现实的对立

弗洛伊德曾经用一个“烧着的孩子”的梦的分析来阐释,经典精神分析对梦与现实的关系的看法。

一位父亲连续几天几夜守护在自己孩子的病榻旁边。孩子死后,他走进隔壁房间躺了下来,但门开着,这样他能从他的卧室看到他孩子停尸的房间,孩子的尸体四周点着高高的蜡烛。一个老头被雇来看护尸体,他坐在尸体旁边,口中念念有词地祷告着什么。睡了几个小时后,这位父亲梦到他的孩子站在他的床边,用力摇着他的胳膊,轻声埋怨道:“爸爸,难道你没有看见,我被烧着了。”他惊醒过来,注意到隔壁房间里闪着火光,于是急忙走过去,发现雇来的老头已经沉沉入睡,一只燃烧的蜡烛倒了,引燃了裹尸布和他心爱孩子的一只胳膊。^①

弗洛伊德认为此梦很简单,父亲做梦的动因来自于停尸房的烛光照到其眼脸上所引发的。根据梦是愿望的满足的原理,此梦是父亲为了多看一眼自己的爱子,希望孩子还活着的无意识欲望的表达。这个梦涉及了弗洛伊德对梦的基本看法,梦的功能之一就是帮助做梦者延长其睡眠。做梦的人突然暴露在外在刺激或者内在刺激之下的时候,比如闹钟的铃声、敲门声、烟味、身体某部位的病痛、憋尿、受热或受凉等等,为了继续睡眠,他会飞快建构一个梦(一个场景、情节、故事)来冲淡或者解释这一突发的刺激。例如,弗洛伊德所举的例子中有憋尿的小孩梦到下雨和乘船出海以延长睡

^① [奥地利]弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆2003年版,第510页。

眠、拿破仑一世梦到炮弹爆炸来编织现实中的炮弹响声、半夜受凉梦见冷雨淋湿衣裳、腿痛梦到行动困难等等,这些梦都表明了一个道理:一切梦都是方便的梦,它的目的是为了延长睡眠而不是唤醒睡眠;梦是睡眠的保护者而不是睡眠的干扰者。不过,在外部或内部刺激过于强烈的情况下,梦就会惊醒,进入现实世界。

拉康对于孩子被烧着的梦的解析与弗洛伊德不同,借此阐释了他梦是实在界欲望的再现、现实反而是虚构的观点。拉康在《精神分析的四个基本概念》的研讨班报告中再次详细分析了这一梦。他与弗洛伊德分析相同之处在于,都认为梦是延长了父亲的睡眠,当燃烧的裹尸布的烟味和火光刺激他的感官的时候,他没有立刻醒来,而是构建了一个梦以延长其睡眠,以免惊醒自己使自己进入现实之中。不同之处在于,拉康认为梦不是父亲想看到他孩子活着的愿望的再现,而是他在梦中遭遇了自己的欲望的现实即实在界。父亲的真实欲望之实在界就是孩子的那句话“难道你没有看到,我被烧着了”这一现实,它暗示出了父亲的原罪。这一实在界的欲望比外在的现实本身更加可怕,因为一些无意识的欲望是不道德、不合乎法则,不能出现在阳光之下的,因此父亲匆匆地惊醒过来。

齐泽克指出,这位现实中充满爱心的父亲在他的梦中遭遇了欲望的实在界,他的欲望之实在界在可怕的梦中显现出来了。他惊醒后马上遁入所谓的现实之中,以便能够继续其睡眠、保持其盲目性、避免面对他的欲望之实在界的真相。对于那些显现欲望的实在界来说,对于避免冒险直面实在界恐怖之物来说,现实才是梦。在很多恐怖的梦中,比如残忍的杀人碎尸、梦到亲人的死亡、迷茫的路途、婚姻中自己或者妻子的不忠等,这些都是实在界在梦中显现的例子。这个时候,我们巴不得梦中情景不是真实的,醒来之后大喜一切可怕、恐怖的情景都原来是一个梦,是非真实的。而我们周围的现实不过是一个不敢直面实在界欲望真相的梦而已。因此,齐泽克说,现实是一个幻象建构,它可以帮助我们掩藏我们的欲望实在界。

齐泽克通过拉康分析的“庄周梦蝴蝶”悖论来说明现实是掩盖实在界的梦的观点。庄周梦见自己变成了蝴蝶,不是说真实的肉体的庄子做了一

个梦,梦中他是个蝴蝶,而是说在庄子的欲望的实在界他是一只蝴蝶,或者说庄子是从蝴蝶的凝视来看待整个世界的。成为一只逍遥游的蝴蝶,使庄子把社会实际的分裂和纷争整合成具有完整意义的现实秩序,是一个构建起庄子现实世界的耦合点,即幻象。庄子梦蝴蝶,蝴蝶就是欲望的对象 a,是庄子构成现实的框架,其公式即(庄子 $\delta \diamond$ 蝴蝶 a)。对其解释就是在符号现实中庄子就是庄周,而在欲望的实在界他是一只蝴蝶,只有当他拥抱这个对象 a——蝴蝶的时候,他的世界才能是完整的,才是可以理解的现实,因此,庄子的现实就是蝴蝶的一个梦境,或者说是幻象蝴蝶结构和支撑了庄子的现实。

就意识形态来说,也是如此。齐泽克指出,意识形态不是我们用来逃避和掩盖充满矛盾的现实的一种幻觉,就其基本维度而言,它是用来支撑我们的现实的幻象建构;它是一个幻象,能够为我们建构起有效的、真实的社会关系,并因此掩盖难以忍受的、真实的、不可能性的社会对抗。因此,齐泽克认为,意识形态的功能不在于为我们提供逃避现实的出口,而在于为我们提供社会现实本身,这样的社会现实可以供我们逃避和阐释某些创伤性的、实在界的真相。

二、幻象中介实在界与现实

在作为梦的实在界与作为符号界的现实之间,幻象起到了沟通二者的中介作用。齐泽克指出,幻象类似于康德哲学中的“先验图式”,只有借助于康德的这一概念才能进一步推进对幻象的理解。齐泽克认为,康德的物自体与现象界的区分类似于拉康关于实在界与符号界的关系理论,其中的关键在于认识到人类的现实感——宇宙统一性不存在。如果要维系现实感,康德的观点是先验范畴必须统摄经验事物,即事物符合观念;拉康的办法是面对实在界的无或者现实的不可能性对抗,主体必须自己承担这一弥合工作,这就是符号化,即幻象结构现实,概念谋杀事物,虚拟化现实。康德在先验范畴与经验现实之间找到了一个媒介,即先验图式,借助先验图式主体可以把握现实,沟通观念领域与经验领域。拉康为实在界与符号界

之间的沟通也找到了一个类似于先验图式的幻象,借助于幻象主体才能保证现实感,保证感知的一致性,弥合和解释现实中的分裂。

齐泽克指出,我们在日常生活中往往自明地假定在我们视觉所不能顾及的地方存在着事物或者空间的完整性、连贯性。比如当我们看到一座房子的前壁,就会假定存在房子的后壁、后院或者一道风景,这一看法的基本前提是世界是统一、联系的整体。齐泽克赞同康德的看法,认为并不存在统一万物、包括人类在其中的万有之和的宇宙。康德划分了现象世界与物自体,先验范畴即先验的思想形式构成了我们体验为现实的世界,但是现象界的经验和范畴无法作用于物自体,不然就会出现理性的二律背反。齐泽克用康德的观点来审视拉康的“三界”,认为实在界相当于康德的物自体,是不可知的,不能用符号界或想象界的逻辑来衡量的;实在界与符号界也是分裂的,对立的,二者无法直接交流。他说:

康德有关二律背反的全部看法是,我们肯定能够证明自在之原质无法具有和现象界完全相同的性质:现象界是由超验范畴立法的,其肌质也是由超验范畴构成的;一旦我们把这些范畴应用于自在之原质,应用于永远无法成为可能经验之客体的事物,二律背反就出现了。^①

他指出,康德的先验理念是自我创造出来的幻象性框架,是有关客体之现实的最终保证。借助于先验理念和先验范畴,现实才能有规则可言,现实才能够被认知。理念和范畴不是单纯地把自己添加到现实之中、补充现实而已,而是只有参照理念和先验范畴,有关客观现实的知识才能以一贯之,现实才有意义。但是康德的先验理念和先验范畴不是直接以思想的形式作用于现实的经验事物的,而是在先验范畴与经验事物之间有一个中介,即先验图式。

图式(Schema),又可译为图形、架构等,本身既具有直观的图解的意

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第25页。

思,又具有抽象的模具的含义。康德认为,图式能够把知性与感性直观结合起来,形成知识和统一现实。图式从根本上说,不是一种感性的图画,而是一种抽象的形式化的先验模式,好比柏拉图的床之为床的理式。比如,三角形的图式就是我们用来构想任何三角形时的基本规则和根据,但这一三角形的图式不会在现实的经验中出现,不同于任何三角形相同,因为它是先验的、抽象的三角形的模式。康德还举例说,狗的概念与具体的狗,当我们用狗的概念衡量一个具体动物的时候,在我们的思想中预先存在一个狗的图式,然后才能确定某一动物是不是狗。狗之为狗的图式,不是现实中的任何一条狗的形象和特征,但它是抽象的、最一般和普遍的狗的特性和形象。当我们看到一只现实中的狗,把具体的狗的形象纳入狗的图式,这个概念才有了具体内容。当然,康德的图式不仅仅限于经验性概念,而且也应用于先验范畴,这样先验范畴就有了量、质、关系和模态的图式化。就康德哲学本身来说,范畴之图式化,是他企图把分裂开来的知性与感性加以结合的努力,是理性概念如何适用于感性对象和现实经验的问题。

对于齐泽克来说,康德的图式说正好为幻象提供了一个借鉴意义,它是实在界与符号界之间的帷幕和中介,主体的身份和现实感就是来自于幻象的建构。幻象相当于先验范畴的图式,如果没有了先验理念,那么感性世界不过是一堆杂乱无序的经验而已,难以构成一个有序的现实世界。幻象是主体对实在界之虚无的抵抗或者说一种误读,在这种误读的基础上架构了整个符号界,并由此主体拥有了现实感。齐泽克说:

当拉康谈及现实身份的不稳定性时,他心中装着的恰恰是以现实的幻象框架之身份出现的“超验幻觉”。诚然,“现实”是通过现实检测获得的。只有借助于现实检测,主体才能把引起幻觉的欲望客体与感知到的实际客体区分开来;但是主体从来都不可能占据中立位置,无法把引起幻觉的幻象性现实完全排除出去。换言之,尽管“现实”是由“现实检测”决定的,但现实的框架也是由引起幻觉的幻象残余所结构起来的:我们的“现实感”的终极保证

来自于我们体验为“现实”的东西是如何屈从于幻象框架的。它的终极证据就是对“丧失现实”的体验：当我们遇到某个由于自身具有创伤性特征而无法融入我们符号性世界的事物时，我们的世界开始土崩瓦解。^①

齐泽克在这段话里指出，主体不是中立地、独立地判断现实，而是主体自身就包含在这现实之中，即不存在客观的、独立之主体；而且，主体的现实感还要依靠幻象框架来提供，不然就会直接面对实在界虚无的挑战——现实感土崩瓦解。对于幻象的功能，正如达瑞安·里德所说：

“一旦确立了这种基本幻象($S \diamond a$)，儿童在自己的生活中就有了一种范围或规则，拉康称之为‘绝对意义’。幻象是一种磁铁，它只吸引那些适合它的记忆，同时还在很大程度上决定着人的无意识认同。真正重要的无意识认同得到了幻象的滋养。”^②

按照我的理解，幻象就是对付虚无的一种解答程式，是对于“你到底要怎么？在大他者眼中，我是什么？”的一种回答。幻象不是身份质疑的答案，而是解答难题的前提条件或者公理、公式，依照不同的幻象公式来回答大他者的质询，会有不同的答案，但幻象本身结构现实的本质是不变的。

三、幻象压抑实在界之幽灵以形成符号界

对实在界之幽灵实施压抑，才得以形成符号界；它是围绕实在界之基本对抗的不可能性所做的一个建构；齐泽克说：“父亲之名与概念犹太人之间的差异就是符号性虚构与幻影般幽灵之间的差异，在拉康代数学中，就是主人能指 $S1$ （符号性权威的空洞能指）与对象 a 之间的差异。”在这里，阐明了符号性现实是由空洞能指组建的符号界，而幽灵则是作为实在界剩余的对象 a 。齐泽克指出，一旦主体被赋予符号委任，他就会按照符号界的秩

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《实在界的面庞》，季广茂译，中央编译出版社2004年版，第29—30页。

^② [英]达瑞安·里德：《拉康》，黄然译，文化艺术出版社2003年版，第126页。

序来说话和行动,是大他者借助于他来说话而已,这就是主体之符号化。而对象 a 则是幽灵般显现于“在我之中而又非我”之物,最佳的例证是科幻电影《异形》、《异形2》中侵入人体之内寄生并控制和支配躯体的外星生物,是类似黏液一样的寄生体。一旦被这一实在界的剩余所沾染,人类就不再是人类,而是活着的死人。因此,不能把符号性虚构与实在界之幽灵混淆起来,二者来自不同的领域,相互之间不能兼容,但相互依存。

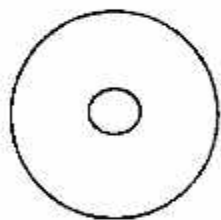
符号界,齐泽克也称之为“符号性债务”,不仅是构成性的,而且还是无法弥补的:符号秩序的出现也打开了裂缝,裂缝是无法完全由意义来填补的;正是由于此,意义对于我们而言从来都不是万能的、完整的,它总是被无意义的污点所侵扰。符号界的不完整性来自于它与实在界的基本矛盾。齐泽克看来,在社会层面上实在界是一种基本的、不可消除的社会基本对抗,为了理解和阐释这一对抗,才出现了幻象即一个吸引其他能指的漩涡来结构现实、符号化现实。

在精神分析的意识形态理论中,把符号性虚构现实与实在界幽灵区分开来也极其重要。齐泽克说,如果没有实在界的幽灵就没有现实。为什么如此呢?因为被我们体验为现实感之现实并不是事物本身,它总是已经通过符号机制被符号化、建构化、结构化了。齐泽克说:“意识形态的前意识形态的内核是由填满了实在界洞穴的幽灵显现所组成的。”这是因为如果现实要被体验为现实,就必须把某物排除在外,即现实就是对某物的压抑,由此观之,现实从来就不是整体性的,而是残缺的。被现实所排除和压抑的某物就是实在界的幽灵,他说:“幽灵所遮蔽的不是现实,而幽灵一开始就是被压抑的、无法描述的 X,现实自身就建立在对这个 X 的压抑之上”。

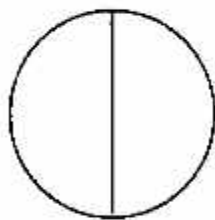
齐泽克以马克思的阶级斗争为例子分析了实在界的幽灵性。他认为现实中根本就“没有”阶级斗争,而阶级斗争不过是为了阐明社会基本对抗而产生的“幻象”而已。换言之,正是马克思主义的阶级斗争概念,重新阐释了封建社会以来的社会对抗的实在界。一方面,以阶级斗争为纲、为幻象,无产阶级和革命者重组了纷乱的社会和不可能根本解决的社会对抗,使得主体可以统一现实,具有现实感;另一方面,阶级斗争又在某种程度上

遮蔽了实在界的幽灵性,即社会基本对抗的不可能性。换言之,压抑这一幽灵,才能理解阶级斗争为幻象的意识形态模式。在齐泽克看来,阶级斗争就是真实的现实关系,这本身就是意识形态的,因为以幻象建构的符号界也包括主体在内,主体不是客观的、中立的,上帝视角是不存在的,因此阶级斗争不是永世的真理,而是一种意识形态的幻象。齐泽克认为,无产阶级的意识形态批判得成功的不是因为暴露了真实的现实关系,而是有效地压抑了作为实在界幽灵的具有不可能性的社会对抗。

那么,什么是实在界的幽灵或者实在界之基本对抗呢?齐泽克通过列维·斯特劳斯《结构人类学》中对北美五大湖区原始部落温贝尼戈人的建筑空间布局的分析予以了说明。该部落被划分为“来自上层的”和“来自底层的”两个子部落。当我们要求他们在纸上画出他们所居住村庄的平面图的时候,这两个部落的人都把村庄体验为圆圈,但是空间布局却大为不同。一个部族画为一个圆圈套一个以中央房舍为核心的小圆圈,村庄表述为同心圆(见图式一);另一个部族画了一个中间有明显分界线的大圆圈(见图式二)。^①齐泽克指出,这种对村庄表述的不同,不是部族之间的不同文化对立,而是来自于他们对村庄现实之基本对抗的理解和阐释不同。



图式一



图式二

齐泽克认为,两个部族对于同一居住村庄的感知分裂,不是来自于现实中对实际村庄布局的错误认识,而是来自于村民无法符号化、无法解释的、无法妥协的创伤性内核——基础性社会对抗。这一实在界之幽灵是社会关系中阻滞村落共同体成为长期稳定的和谐整体的不平衡,也即实在界的不可能性。对于村庄的两种不同的平面图,是他们根据各自的幻象,企

^① 该图形是笔者根据齐泽克的意思所绘。

图全力应付创伤性对抗,强迫自己接受平衡、和谐的符号界即意识形态来医治自己伤口得到的药方而已。可能有人会说,得到一个真实的村庄平面图很容易,只要在直升机上拍一张照片就够了。可是,即使那样也无法改变不同部族对于村庄的理解,因为这是主体的幻象建构,是对社会基本对抗的实在界的压抑。这就说明了社会现实不过是主体围绕着压抑实在界幽灵性而架构的幻象而已。

他认为,作为现实感的符号性虚构与作为实在界的幽灵,是一枚硬币的两面:只要共同体认为现实受到了符号性虚构的调控和结构,它就必须否认自己固有的不可能性和实在界的基本对抗;而幻象则使对实在界压抑成功,因此实在界的幽灵能否被成功压抑和遮蔽,是符号性虚拟现实的前提条件。

齐泽克指出,正如康德的先验理念一样,借助于幻象,压抑实在界的幽灵性,实现了“现实被虚拟化了、符号化了”,成了严格意义上的虚拟现实。那么,什么是符号化的现实呢?齐泽克认为,通过边沁的虚构理论更能解读拉康的符号界之虚拟化。边沁是通过分析法律话语获得虚构这一概念的。为了维持正常的运转,法律话语不得不以完整系列的实体为自身成立的前提条件,这些实体的身份显然是虚构出来的。例如,法律中的法人概念,是“具有民事权利能力和民事行为能力,依法独立享有民事权利和承担民事义务的组织。简言之,法人是具有民事权利主体资格的社会组织”。法人的特点是社会组织在法律上的人格化,是法律意义上的“人”,而不是实实在在的生命体,其依法产生、消亡。这一概念让我们把社会组织视为活人,把实际上属于血肉之躯的个人特性归之于它。而社会契约、合同等都是如此。在这一体系下,每个人都是被假定知晓全部法律条文的人,因为违法不能因我们不知晓某一法律为缘由要求免除自己的罪责,如果没有被假定知晓全部法律知识的主体这一虚构,法律的大厦就会倒塌。

边沁的虚构概念实质上是一种虚构性实体,而不是想象性非实体。比如,“契约”与“金山”两个概念不属于同一序列的实体:“契约”是虚构性的,作为工具存在于虚构的行为之中,并导致一系列真实效果,但它没有任

何想象性因素,不是由大脑捏造出来的想象性再现;而“金山”则更接近于感性实体,但它并不存在,只是想象的产物。边沁的虚构性实体(譬如契约、法人、义务等)与想象性非实体(譬如金山、麒麟、龙等)之间的区别就是拉康符号界与想象界的区别。虚构性实体构成了符号界的领域,而麒麟等属于想象性捏造。齐泽克认为,虚构离不开语言(话语),是其固有本性,因为词语就是对事物的谋杀。拉康说,边沁第一个认识到真理具有虚构之结构:真理之维是由话语秩序打开的,而没有虚构的支撑,话语就失去了其一致性。自从有了语言符号,我们就丧失了直接的现实,以词代物了,但语言以意义来补偿我们,现实就这样被保存在词语概念之中了。

拉康的符号界,一方面,替代直接的现实,另一方面,又提供了进入现实和结构现实的唯一通路,由此观之,虚构是遮蔽现实的伪装,但是如果抛弃虚构,现实就会崩溃。符号化将以失败而告终,符号界从来都不能成功地“覆盖”实在界,总是要留下某些未能被符号化的债务。这就是由幻象结构现实的符号界之悖论性质。

幻象作为帷幕和划分实在界与现实的分界线,一方面,防止主体现实感崩溃,变成精神病;另一方面,它是回答实在界提问和入侵的建构现实的方式,正因为如此,主体才能保持现实感的常态。在拉康的哲学中,实在界对主体而言,其实是一种虚无的力量,它侵入具有完整性的符号界,展示符号界的裂缝,继而引发主体的分裂感。一旦实在界侵入符号界,主体的现实感就会暂时崩溃。因此,幻象是实在界与符号界之间的帷幕,阻挡实在界的入侵形成符号界。幻象就是分开实在界与现实的分割线,也是建构符号界的屏幕。幻象在精神分析学看来,这并不是病态,而是一种避免直面实在界导致精神崩溃的方式。齐泽克说:“精神崩溃的过程和分割现实与实在界边界线的崩溃是完全一致的”。他的意思是,把实在界与现实割裂开来的分界线不是疯狂的标志,而是获得最低限度“现实感”常态的条件;精神崩溃或者疯狂恰好发生在这道屏障坍塌之际,实在界淹没现实、包含于现实之时。

齐泽克举了很多例子来说明幻象这道屏障消失的时候就会发生精神

病,我们采用一个中国古典文学的例子——范进中举。范进当了半辈子的老秀才,屡试不第,贫苦潦倒,妻子和亲戚朋友都不把他当人看,虽然范进不断地考试,但是他自己也没有想到自己真的能够中举。当他意外中举后,就发疯了。

范进不看便罢,看了一遍,又念一遍,自己把两手拍了一下,笑了一声道:“噫!好了!我中了!”说着,往后一跤跌倒,牙关咬紧,不醒人事。老太太慌了,忙将几口开水灌了过去;他爬将起来,又拍着手大笑道:“噫!好了!我中了!”笑着,不由分说,就往门外飞跑,把报录人和邻居都吓了一跳。

……,(胡屠户)来到集上,见范进正在一个庙门口站著,散著头发,满脸污泥,鞋都跑掉了一只,兀自拍著掌,口里叫道:“中了!中了!”胡屠户凶神般走到跟前,说道:“该死的畜生!你中了甚么?”一个嘴巴打过去,众人 and 邻居见这模样,忍不住的笑。^①

范进的发疯从根本讲是因为在符号委任的关键时刻,符号秩序崩溃了,实在界之虚无侵占了现实。范进在无意识中根本就没有相信过自己能高中,他 50 多年的生活历史一直是拥抱一个对象 a——中举,即范进 S (欲望) \diamond 对象 a(中举)。范进的现实感来自于中举的追求中,而不是中举本身,中举本身其实是一个对象 a,永远不可及的崇高客体,这一幻象公式挡住了实在界的虚无,构建了范进的现实,但是当中举本身来临的时候,帷幕撤下来,实在界之虚无淹没了现实,导致范进的意识定格于“中举”二字,符号界的能指不再进行象征性交换,能指链断裂了。齐泽克曾经说过:

拉康的幻象公式($S \diamond a$)——证明其观点的另一种方式就是说,一旦现实过于接近我们的基本幻象,我们的现实感就会土崩

^① 对范进中举而发疯的原因探讨,马元龙博士的专著《拉克·拉康:语言维度中的精神分析学》中有精彩的分析,有兴趣者可进一步阅读。笔者是在他的理论分析基础上展开研究的,特此致谢。

瓦解。“丧失现实”的体验究竟发生于何时？不是在“词”与“物”之间的裂口开得过大，以至于现实无法融入我们的符号性前理解的框架或视域之中；而是恰恰相反，它发生在“现实”过于吻合“词语”之时，就是说，它发生在我们的词语内容以过于“字面化”的方式得到实现之时。^①

当胡屠户打了范进一巴掌，关键之处还说了一句话“你中了甚么？”，以这一能指重新接通了范进的符号界，撕裂符号界的实在界裂缝重新被缝合上了，现实感逐渐恢复。幻象帷幕发生了变化，范进接受了新的符号委任和认同，处于了新的主体间网络之中，后来还成了学道。

齐泽克为了说明分割现实与实在界边界线的崩溃就会导致“丧失现实”和精神崩溃，他以美国“抽象表现主义”画家马克·罗斯科(Mark Rothko)在最后十年的创作为例。齐泽克认为，他的一系列的画作通过色彩变化表达了同一主题：现实与实在界的关系。他总是通过色彩的强烈对比和几何图的对比来表达实在界与现实的分割线的斗争，“现实”的一致性和意义来自把实在界排除在外，把实在界的身份转化成核心匮乏这一行为。罗斯科的一幅画，灰色背景中央画着黑色方块，这种对立就显示了保持常态就必须维系现实与实在界的分界线，阻止黑色区域(实在界)溢出画面，如果黑色占领整个灰色背景，形象与背景之间的差异消失，我们会患上精神病。在罗斯科去世前的画作中，表述了红色与黄色极其激烈地暴力冲突，几周后他自杀于纽约画室，红色(鲜血)胜利了。

四、符号界：三种幻象形成的方式

齐泽克认为，实在界与现实的分割线维系主体现实感和保持“常态”，一旦分界线消失，人类主体直接面临实在界之虚无的威胁，往往会精神崩溃。精神病爆发的诱因有三种：其一，分界线消失之时，比如范进等；其二，

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《实在界的面庞》，季广茂译，中央编译出版社2004年版，第162页注释[1]。

实在界淹没现实,比如马克·罗斯科在孤独症中崩溃;其三,实在界包含于现实,如在妄想症中表现的那样,假定有大他者之大他者的存在。基于三种直接接触实在界的精神病的危险,同时也有三种以幻象维系现实感的方式。维系现实感,仅仅是不让自己死亡,很难说不是另外一种形式的精神病,如同福柯所言正常也是另一种形式的精神病。在这里,拉康和齐泽克挖掘到了人类妄想作为主体的存在方式,从根本上也是病态的。对于这一观点,齐泽克是通过大众文化中的文本来解读的。

实在界淹没现实,对这一实在界的应答是成为阳具以自身填补实在界的漏洞,这是一种孤独症式的幻象建构。齐泽克是通过斯皮尔伯格《太阳帝国》的分析来阐明的。故事讲述了一个英国小男孩吉姆(Jim)跟随父母在中国上海的日军集中营的经历。他在集中营里过着悠闲的“小镇”生活,几乎是田园式的童年体验,这一封闭世界与外部战争、死亡、杀戮的世界相隔绝。吉姆对外部世界的理解是透过父母罗伊斯夫妇的车窗获得的,这一车窗就是吉姆的现实与外在混乱的实在界的分界线。透过分界线——集中营的屏幕吉姆把中国人的灾难和死亡看作与自己无关的电影,从而维系了他现实感的常态。

但是齐泽克提出的问题是一旦拆除了这道屏障,一旦吉姆被抛入外部世界即实在界之中,他如何死里逃生?他如何避免丧失现实,回应实在界挑战呢?吉姆和他的父母一直在一家旅馆中避难,从日本军舰上发射的炮弹击中了这家旅馆,实在界的炮弹入侵了吉姆的现实。面对与实在界的遭遇,他采取了菲勒斯式的符号化姿态,即要用自己成为阳具来弥补实在界与符号界的巨大裂缝,自己要为实在界的人侵全面负责,转化无能为全能以重新建构其幻象。当他在房间里看到日本军舰发出了密集的信号,于是他用袖珍火炬回应之;过了不久,炮弹击中了旅馆。他父亲冲进房间,他确信日本人的进攻是他发出了信号所致,于是绝望地喊道:“我不是那个意思!我只是在开玩笑而已!”同样的情境还发生在英国女士死去的时候,吉姆猛烈摇晃她的尸体,因为她的眼皮无意中跳动了一下,这令吉姆相信他已经使死者复生了。

在吉姆面临外部世界的破碎和无意义之实在界的时候,他确信自己要为这一切负责,那就是自己要成为大他者的欲望对象即阳具。虽然日军的炮弹是偶然的,但是吉姆认为这是必然的,这是因为作为一小块实在界的炮弹的偶然存在和出现,却被主体理解成了大他者对“自己成为阳具”这一想法的回应,以此建立起来了主体间的符号交换。齐泽克说:

在《太阳帝国》中,首先是日本战舰的炮击,被吉姆感知为是对他所发信号的一种“实在界的应答”,随后是那死去的英国女人睁开的眼睛,最后则是在影片快结束时,广岛原子弹爆炸的闪光。吉姆感到自己被一种特殊的光芒普照着,全身充溢着某种新奇的能量,赐予他的手以独特的治愈力量,于是他试图使他日本朋友起死回生。^①

成为大他者的菲勒斯,把自己作为实在界的祭品贡献出来,就是建构现实的幻象。这种幻象建构,多出现在英雄或者圣徒的主体之中,比如耶稣、佛陀、孔子等等,他们都意欲成为大他者的欲望对象,为整个实在界的入侵负责,重建符号界秩序,其实这也是一种妄想症表现。

第二种是实在界包含于现实之时,主体认为存在大他者之大他者决定符号界的一切,这是妄想症式的幻象建构。关于这一观点,齐泽克是通过
对罗伯特·海因莱因(Robert Heinlein)的科幻小说《乔纳森·霍格的倒霉职业》(The Unpleasant profession of Jonathan Hoag)分析来说明的。霍格一旦进入自己工作的地方就忘记了发生的事情,于是他请了一位叫兰德尔的私人侦探来调查自己工作状况。兰德尔跟踪他进入他工作的13层时,他消失了,当晚兰德尔被13层的一个委员会传唤审讯后逐渐明白了事情的真相。原来霍格是一位宇宙意识批评家,我们的宇宙不过是若干个被宇宙艺术家创作出来的艺术品之一,他负责伪装成某一宇宙中成员,检测这一艺术品的瑕疵并修补它。霍格发现了地球的瑕疵,并即刻修复它。他告诉

^① Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press, 1991: p. 30.

兰德尔和他太太在回纽约的路上,千万不要打开车窗。他们碰到了一起交通事故,由于责任感准备告诉路边的巡警,兰德尔让他的妻子打开一点车窗:

她照着做了,紧接着,她倒抽一口凉气,险些尖叫出来。他虽然没有尖叫,但他也很想这样做。在敞开的车窗外,没有阳光,没有警察,也没有小孩——什么都没有。只有一层灰色的、无形的薄雾,如同夹裹着未成形的生命一样缓缓地律动着。透过它,城市的一切他们都看不到了,不是因为这薄雾太浓厚了,而是因为它是——空无的。没有任何声音从中传来;也没有任何活动显露于其中。它渗入了窗棂,开始向车内漂移。兰德尔喊道:“摇上窗户!”她试图这样去做,但她的手却是那样无力;他越过她自己去抓摇柄,猛力地将它摇了回去。阳光明媚的景象又恢复了过来;透过玻璃他们看到了巡警、喧闹的游戏、人行道和远处的城市。^①

齐泽克认为,小说中“灰色的、无形的薄雾”就是形象化的拉康之实在界,不过它出现在现实与实在界分割线的裂缝之中,即切割车内与车外的车窗。一旦降下车窗,我们就只剩下实在界之空无,拉上车窗(幻象)就拥有了阳光明媚的现实;由于车窗的存在,车外的一切才成了一种现实模式,才具有了意义。在这部小说中,审视世界的“车窗”就是神秘的剩余空间13层楼,只有以这个空间为幻象空间或者屏障,我们才能把意义赋予实在界的瑕疵,维系现实感。在小说中,我们的宇宙不过是宇宙艺术家的艺术品而已,换言之,大他者之外还有决定其逻辑的大他者,后者是隐蔽的主体,在幕后操纵作为大他者的符号性秩序。

13层楼的额外空间就是大他者之大他者存在的幻象,由于它的存在,世界上的一切“瑕疵”和空洞都具有了意义,都可以得到合理的解释。这一幕幕后大他者操纵着世界的一切,安排着大他者的一切秩序,它控制着我们

^① Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press. 1991: p. 14.

的思想甚至爱欲情仇,这一存在“大他者之大他者”的想法本身就是一个妄想症的幻象建构。人们面对一切不合理、无意义的实在界碎片,就会幻想有一个操纵大他者规则的潜规则存在,于是一切都得到了解释。然而,齐泽克坚持认为,大他者之大他者的存在也是一种维系现实感的幻象建构,因为实在界不是隐藏在虚拟现实背后的“真实现实”,而是使得现实不完整、不一致的空白和不可能性,作为意识形态的符号界的功能就是用任何幻象隐藏这种不一致性。

第三种幻象建构是把实在界发出的一小块碎片的偶然来临,当作抵押物,通过误认成为主体间网络交流的前提条件。齐泽克认为,露丝·蓝黛儿的《与陌生人交谈》(Talking to Strange Men)等科幻小说展示了拉康主体间性来源于“成功的误认”这一观点。故事缘起于两个主体间网络的偶然相遇:被妻子抛弃、仇恨情敌的年轻人与一群玩特务游戏的小孩。他相当偶然地发现了一个特务集团正在通过编码传递信息,于是把自己加密的信息成功传递了出去,命令特工清除他妻子的情人,结果情敌死了。但是,情敌之死不是特工所为,而是一场纯粹的意外事故。齐泽克分析说,

在他们之间,持续存在着一种相互作用,一种交流,但却又都是被双方错误地认知的。主人公以为他在与一个能执行自己命令的、真正的间谍团伙联系;少年们没有察觉到某个局外人已介入到了他们信息的流转之中(他们将主人公的信息当作了他们自己的一个同伙的信息)。“交流”是达成了,但却是以这样一种参与的一方浑然不觉的方式进行的(那帮少年团队的成员并不知道一个陌生人已经进入到他们信息的流转之中;他们以为自己只是在跟自己人交流,而不是“与陌生人”),而另一方则完全误解了“游戏的性质”。交流的两极因此是并不对等的。少年们的“间谍网”以其无意识、愚笨的自动作用,成为了对大他者、能指机制、密码和编码的世界的具体化,当这一机制由于其盲目的机能而赋形时,另一方(主人公)就将这一偶然事件理解为“实在界的应答”,

理解为对成功交流的确证：他将一个要求抛入到信息流转之中，而这一要求就会有效地得到实现。^①

齐泽克把少年们的交流网络象征能指流动的符号秩序，一个符码、能指通过实在界的偶然性抛了出来，主体即刻接受并误认了这一能指来自大他者，并反馈信息给大他者，建立起来主体间性的交流。这一误认导致的主体间性实质上是人类主体最基本的处境。误认与大他者成功交流的幻象才维系了社会与主体的和谐。齐泽克说“真理来自于误认”，比如商业交易活动，每个人都是自私牟利的，并且认为自己在交易中赢得了超出预期的利益进而维系了社会层面的经济活动，如果每个人都像《镜花缘》中的人在意识中拼命让利，那么商业活动将无法进行。由此观之，正是误认造就了社会网络的正常交流。误认与大他者的交流也是最常见的一种幻象形式。

总而言之，幻象具有悖论性质，分割着实在界与现实，通过压抑实在界的幽灵以不同的幻象方式建构和维系着现实感，一旦幻象帷幕落下，则出现精神崩溃，因此幻象不是一种虚幻的仿真物，而是现实本身，是支撑现实的支点和帷幕。

第三节 幻象结构欲望——“欲望的脚本”

在拉康精神分析学中，主体不仅是有现实感的，而且还是欲望的存在物，因而幻象同样也结构欲望，成为主体欲望的成因。欲望，是拉康精神分析哲学的关键词之一。拉康的欲望超越了弗洛伊德时期的无意识愿望和本能层次，增补了语言学“能指链”和黑格尔“主奴辩证法”的内容，欲望成为与主体性密切相关的概念。同时，从本质上来说，拉康的欲望是属于主

^① Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press, 1991; p. 31.

体间性的范畴,讨论了在欲望层面上主体间的复杂的交流和对话。拉康的名言“人的欲望是他者的欲望”就说明,在语言层次上,人与人之间的承认是欲望的目的。

一、拉康的“欲望”

怎样理解拉康的欲望辩证法呢?齐泽克的“幻象”在这个理论中处于何等地位呢?前面我们已经说过,拉康的欲望不同于生物性的“需要”和以语言形式出现的“要求”,而是一种无意识的能指换喻,换言之,欲望就是对欲望本身的欲望,是永无止境的对无(缺失)的追求。拉康的欲望概念吸收了法国哲学家科耶夫(Alexandre Kojève)阐释的黑格尔“主奴辩证法”观点,并予以深化。科耶夫从黑格尔“自我意识就是欲望”的观点出发,认为人分为动物之人与人性之人。动物之人就是如同动物一样以否定或消灭其欲望对象而建构欲望,产生的只是作为自我意识的前提条件的自我感觉而已;人性之人则不同,它针对的不是对象性客体,而是与“我”一样的另一个自我,即他人产生欲望。科耶夫说:

人的欲望必须针对另一个欲望。……,正是在“他的”欲望中,通过“他的”欲望,更确切地说,作为“他的”欲望,人才成为人,并且——向自己和他人——显现为一个自我,本质上不同于和完全对立于非我的自我。人的自我是一种欲望——或欲望的自我。^①

科耶夫强调只有在人类社会中才会存在人的欲望,它与“承认”紧密联系在一起,当至少两个欲望相对抗之时,就必然涉及承认,人的存在才是社会性的。在欲望的斗争中,其中一个甘愿冒着生命的危险而迫使另一个承认自己的欲望的普遍性价值,另一个因为吝啬于生命而放弃自己的欲望,这就是主人与奴隶的产生。不管对于主人,还是奴隶,作为自我意识都以

^① [法]科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,译林出版社2005年版,第4页。

他人的承认为最终目的。科耶夫认为,当拿破仑用铁与血把《人权宣言》传遍世界的时候,人类的历史就终结了,因为它宣布人人生而平等,享有同样的天赋人权,这样一个我承认他人、他人承认我的大同世界即将来临,也就不再有为争取“承认”而展开的欲望的殊死搏斗了。

拉康基本上继承了科耶夫的欲望辩证法,提出“人的欲望就是他者的欲望”核心论点。从主体间性的角度来看,这一论断包含了下面几层意思:

1. 欲望是对他人欲望对象的欲望。科耶夫曾经说:“人的欲望对象……本质上是别人所欲望的对象”。拉康在镜像阶段及以后发展了这一观点,认为幼儿的欲望首先针对的就是同龄人或自己的兄弟姐妹的欲望对象而产生。可以看到孩童争夺玩具的时候,如果其他孩童不玩某玩具,他(她)也没有兴趣,一旦其他小孩在玩,他(她)就马上争吵着要玩,人类成人社会亦然。只有当某事物或者对象成为他人的欲望对象之时,我才会对它产生欲望,比如恋爱中的嫉妒等。

2. 欲望就是成为他人欲望对象的欲望。科耶夫说:“只有人不再欲望他人的身体,而是欲望他人的欲望……也就是说,只有当他想要被欲望或者被爱,或毋宁说,想要其人的价值被‘承认’时,欲望才成为人的欲望。”^①人作为自我意识就必须得到他人的自我意识的承认,才能成为自在而自为的自我意识,人在本体上需要确证自我的存在,其方式之一就是他人的承认。在精神分析学中,从俄狄浦斯阶段开始到进入符号界,人的基本欲望就是成为他人的欲望对象,即成为他人的阳具(菲勒斯),比如幼儿为了成为母亲的菲勒斯而进行各种努力,在爱情中用各种方法让自己变得“可爱”成为被爱的对象等等。成为别人的欲望对象是我们的根本欲望。

3. 欲望是对(大)他者欲望的回应。在符号界的层面上,欲望不限于某个主体,大他者也是主体。欲望本身表现出一种间性品质:满足或者否定某个主体的欲望成为我的欲望。第一层意思,作为符号界的大他者向主体发出质询,其实就是给了主体某个符号委任和位置,而作为个体的主体则

^① [法]科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,译林出版社2005年版,第6页。

反问“在他者之中,我是什么?我在间性的网络中充当了什么角色?为什么我是你说的那个?”这对大他者的提问,主体的“是与否”的幻象就成为回应符号界质询的一种欲望方式。第二层意思,主体存在于与他人之主体的间性之中,换言之,只有以他人的欲望为前提,“我”才能理解自己扮演的符号角色,才产生出“我”的欲望。比如,孩子的欲望是成为父母对话和交流之中介的欲望,只有孩子在父母的欲望中出现,孩子才拥有欲望,或者说,孩子欲望的是父母欲望他(她)的欲望。反之亦然,一个主体的欲望也可以是另一欲望不实现的欲望,比如拉康对“鱼子酱”梦的欲望分析,妇女的欲望就是好友的欲望不要实现的欲望。通过这两个例子看出,欲望本身就具有间性的品质,如果没有了主体间性,那么也就没有了欲望本身。

4. 欲望是对实在界之缺失的欲望,是对对象 a 的欲望。欲望不是要求的满足,而是对原初快感的剩余物(对象 a)的欲望。当然,对象 a 并不是欲望的直接对象,是欲望对象之所以被欲望的原因。不过,对象 a 其实质上是自身与所掩饰的缺失与虚空的结合,因此欲望所追求的是已经失落的、并不存在的、代表无的剩余。欲望永远在别处存在,主体的欲望总是从一个要求到另一个要求,从一个能指到另一个能指。每个能指都转喻式地与主体之“存在的欠缺”有本质联系,如海德格尔所说人是其所不是者。这就是拉康所说的“症状是个隐喻,正如欲望是个转喻”的含义。

二、“幻象是欲望的脚本”

在科耶夫失察之处,拉康历史地出场了。科耶夫忽视了欲望的存在本体论层次,拉康指出,欲望是一个追求虚无(缺失)的换喻游戏。人永远都不会满足欲望,因为欲望本体上就是不满足,就是追求空无的。中国有一句描述性关系的俗语“妻不如妾,妾不如妓,妓不如偷,偷不如偷不着”,充分说明男人的性欲望根本不在性行为本身,而在于性永远在不能满足的地方存在,在于拉康所说“根本就没有性关系”的实在界找到一个不可能满足和实现的幻象而已。由此观之,欲望与实在界有本体论的联系,齐泽克就是在这个维度上展开了欲望与幻象的关系。首先,他把欲望放在了主体间

性的维度去理解,在主体与他人的交互性中展示欲望的奥秘;其次,他把欲望与人的存在、实在界等本体概念联系起来考察,用幻象解释了欲望的动因和运作机制。

幻象($\$ \diamond a$)在欲望中是什么呢?齐泽克强调了幻象的悖论性与主体间性。幻象是一个帷幕,既可以借它框架结构和调整主体之欲望,是对“你到底想怎么样”这一他者疑问的回答,同时又能阻止主体过于接近欲望的深渊——实在界之原质。在幻象结构欲望方面,其主体间性表现为“幻象让我们欲望某人或某物,同样也让他人欲望我们”。幻象,好像在乡村放电影的银幕,从正面看一幕幕悲欢离合的活剧,展示了人的欲望种种,但是你一旦跨过那块白布,走到它的反面,就会发现“什么都没有”,不过是一张白布而已。幻象就是欲望与实在界的间隔,齐泽克说:

将幻象的悖论加深到极致,将其变成了一个重言句,欲望本身就是对欲望的抵制:通过幻象建构起来的欲望就是对他者的欲望,对纯粹形式表现出来的死亡驱力的防御。^①

幻象是上演欲望的框架。它不是“象征着实现了欲望的一个想象出来的场景”,不是欲望在幻想的场景中得到满足;而是为主体提供了一个欲望的坐标和框架,据此我们才能够欲望某物,换言之,幻象是教导我们如何去欲望,是产生和调整欲望的屏幕。欲望在幻象的框架和屏幕上上演,或者可以这样说,外部世界的某物透过幻象的窗口才能成为主体欲求对象。齐泽克指出,幻象是处于“形式的符号结构”与“现实世界中的实证对象”之间的中介,其功能类似于康德的先验图式,幻象提供了一则图式,据此图式某些现实世界中的实证对象能够执行欲望对象的功能,填补了由形式的符号结构所打开的空无之地。齐泽克说:

幻象的意思不是当我欲望草莓蛋糕,但却无法在现实世界中

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第166页。

得到时,我幻想嘴里吃着它;而是问题在于我如何知道一开始的时候,我就欲望草莓蛋糕?这正是幻象要告诉我们的。^①

在这里就涉及到幻象与对象 a、实在界的本体关系,即主体拥抱对象 a 就形成幻象,据此幻象拥有欲望和现实。齐泽克举了性行为中的幻象来说明其内涵。拉康说,在性行为中“性关系并不存在(there is no sex relationship)”,也就是说没有任何规则或者定律能够保证伴侣之间性关系的正常和谐一致。弗洛伊德也曾说过,在人类的性行为中根本就没有所谓的“正常”模式,拉康则干脆断言性没有普遍的公式。在这一革命性的思想颠覆之下,揭示的是性之实在界,即没有性关系存在。如此以来,每个主体都必须研制和创新出他或她自己的性的幻象——一套针对性关系的“私房”配方。这对于男人而言,他爱慕哪个女人,原因在于她适合了他的性的私房配方而已,这就是对象 a。哪个女人拥有他的对象 a(声音、容貌、形象……),他就欲望那个女人($S \diamond a$)产生幻象。齐泽克说,在弗洛伊德理论中关于幻象的重点是,不管是男是女,每一个主体都有掌握和调节自己欲望的系数:从屁股后面看过去一个趴在手与膝盖上的女人是狼人^②的系数;一个雕塑般没有阴毛的女人是罗斯金的系数。

幻象具有主体间性的品质。齐泽克说:“幻象第二个特征与其彻头彻

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司 2004 年版,第 12 页。

② “狼人”(wolf man)是 1914 ~ 1915 年弗洛伊德分析治疗幼儿心理创伤的一个经典病例。患者有严重的抑郁症,不能独立进食和穿衣服,一日发作多次,找到弗洛伊德进行了精神分析治疗。他 4 岁的时候,做了一个梦:“在冬夜里,窗户突然打开,看见窗前的胡桃树上坐着六七只狼,它们的皮毛像牧羊犬一样的雪白,尾巴像狐狸一样粗大,耳朵竖着,好像要咬死他。”经过自由联想和梦的解析后,弗洛伊德指出这一童年的梦来自他小时候的童年性创伤经验。“狼人”回忆,他有个年龄稍大、且性早熟的姐姐,她曾玩弄过他的阴茎,还经常用一幅两腿走路的狼的画来吓唬他。另一个童年经历是他出生 18 个月的时候,看到父母性交的场面,父亲趴在跪伏的母亲身后剧烈运动,清晰地看见了父亲和母亲的性器官。这一幼年“原初性场景”变成了压抑狼人性愿望的创伤体验,成年之后依然影响他的性生活——看到女人跪伏时才能产生性欲。弗洛伊德指出,在狼人的潜意识中,坐在树上的白色的狼代表着父亲阉割的权威“超我”,压抑了他对母亲的性欲,进而变成了幼儿神经症。对这一病例的进一步阅读可参考[奥地利]西格蒙特·弗洛伊德:《狼人的故事:弗洛伊德心理治疗案例三种》,李韵译,上海社会科学院出版社 2007 年版。

尾地交互主体性的特色有关”。在幻象的核心我们遭遇到的是主体与他者的欲望关系,在幻象的舞台上演出的不是主体自己的欲望,而是他者的欲望。幻象构架,是对大他者欲望(Che vuoi?)之谜的回答,而据此回答,建立了主体初始的、构成性的位置。欲望最初的提问不是直接就问“我要什么?”,而是“他者想从我身上要到什么?他发现在我身上看到了什么?对那些他者来说,我是什么?我在他人的欲望中扮演了什么?”齐泽克举例说,一个小孩被抛在各种关系组成的网络之中,即他被当作一种中介,同时是围绕其身边的众多欲望的一个战场:他的父亲、母亲、兄弟、姐妹在他的四周作战,借由对他的关爱,母亲送了个信息给父亲,兄长送了个信息给姐姐等。在意识的层面他很清楚自己的家庭角色,但他却无法彻底明白“对于他者来说,我到底是什么?”而幻象则为这个问题或谜语提供了一个答案——在最根本的层次上,幻象告诉我,对于他人而言,我是什么。

齐泽克举了一个经典的精神分析案例:弗洛伊德小女儿做梦吃草莓蛋糕来说明幻象的主体间性特点。当安娜在吃草莓蛋糕的同时,她注意到透过看见她享受草莓蛋糕的场景,她的父母竟是深深地满足。由此,与吃一块草莓蛋糕的幻象真正有关的是,小女孩希望形成一个身份的企图:一个非常享受父母给的蛋糕的小女孩的身份,而这满足了双亲的同时,也让她成为父母的欲望对象。从小女孩主体出发,享受草莓蛋糕的小女孩(幻象)引发了父母的欲望满足,反过来,只有作为一个享受草莓蛋糕的小女孩才能成为父母的欲望对象。因此,对于父母主体来说,我是什么呢?一个很享受父母给予的一切的乖女孩,这一身份和形象虽说是主体自我的选择,但是根本还是来自父母的反馈和支配,而父母则是最初的他者。实质上,幻象是主体在他者的欲望质询中采取何种身份和位置来回应,并且由此而成为他者欲望对象。由此可知,主体之欲望来自他人之欲望,主体之欲望就是成为他人欲望之对象。幻象是对他人欲望要求的一个选择性回应和成为他人欲望对象的模式或者框架。

综合上述两点,幻象是主体与他者(包括他人与大他者)之间欲望关系的中介对象,基于此和进入此框架,主体可以对一个实证客体产生欲望,同

样,主体也可以变成他者之欲望对象。换言之,透过幻象,“我”成为了大他者希望成为的东西,因此它欲望了“我”,幻象成为“我”填补大他者质询的一个答案。齐泽克说:“简言之,幻象是‘主体的欲望就是他者的欲望’这一事实的最高证据。”^①

幻象阻止主体接近欲望之实在界。主体透过幻象,所凝视的实证客体变成了欲望对象;不过,引发我们的欲望还有一个必要条件就是与欲望对象保持距离,一旦主体僭越了这一距离,欲望对象就从“崇高客体”的圣坛上跌落到实在界的尘埃之中,变成了一堆肮脏的、肉体的物质了,欲望也不复存在。齐泽克说:

在典雅的骑士爱情中,从适当的距离看过去,贵妇人是何等美丽,但是一旦伺候她的诗人或骑士靠近她,此时先前魅惑人的美丽外表顿时露出腐朽的肉身——好比大卫·林奇(David Lynch)的电影里,当摄影机太接近被摄物时,该物一转而成生活中令人作呕的物质。分隔美丽与丑陋的缺口,因而就是分隔现实与实在界的缺口:主体需要最低限度的理想化来组构现实世界,以便能够抵挡实在界的恐怖。^②

在齐泽克看来,典雅的骑士爱情其实是对实在界创伤的一种防御。他说“欲望是对欲望的防御”,一旦欲望满足就变成了空无,就不再拥有欲望本身。要保持欲望对象的性质,就要与其保持距离,欲望就是欲望对象满足的延宕。齐泽克通过爱情对象的选择来说明这一问题。从精神分析学来说,每个男人选择情人的时候都是在寻找母亲的替代品,当某个女人的某特征(对象 a)令一个男人想起他的母亲,他就会坠入她的情网。但是,拉康也强调了它的负面维度,即一旦过于接近母性原质(Mother - Thing)之客

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版,第230页。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第100页。

体出现在幻象框架之中,欲望就会在乱伦的恐惧症中被窒息。例如,俄狄浦斯娶了他的母亲,一旦发现这一真相,只能走向疯狂。在这里,我们遇到了幻象中介欲望的悖论性:幻象中的对象 a,促使主体去寻找母性的替代物,建构欲望框架;但是,同时它又阻止主体过于接近实在界的原质,致使主体与之保持一定距离的屏障。

欲望之所以成形,一个根本的前提是要压抑和排除过于接近或者相似于创伤性原质的客体,使之处于幻象框架之外;如果他们一旦偶然闯入了幻象的空间,欲望对象就会在其中黯然失色变成一个令人恶心的客体,进而被主体抛弃。例如希区柯克的《迷魂记》中斯图尔特爱上了玛德林,而玛德林则迷恋于其带有传奇色彩的祖先夏洛特的肖像。斯图尔特的画家女友暗恋着他,她看到他寻找夏洛特的肖像,于是画了一幅与夏洛特肖像一样的画:白色的饰带、贵族的服饰、膝上的红花,可是不同的是她换上了自己那张戴着眼镜的呆板的脸庞。斯图尔特兴冲冲地来了,结果可想而知,极其厌恶地抛弃她而去。

夏洛特肖像是斯图尔特迷恋玛德林的一个欲望幻象,之所以离开画家女友,不是因为她僭越和玷污了玛德林的形象,而是因为她的脸庞向斯图尔特显示了欲望对象的真相——一个平庸的、肉体的女人而已。过于接近了欲望客体的真相,实在界的恐惧吓跑了他,他不敢也不愿意接受这样的欲望事实,匆匆逃离了现场。

那么,具体来讲幻象如何成为了“欲望的脚本”呢?齐泽克还是通过他心爱的希区柯克的电影来阐释了这一问题。《迷魂记》讲述了一个女人如何通过死亡阉割而升华为一个崇高的欲望对象,主体拥抱了对象 a 从而对这个客体充满了欲望;电影的伟大之处还在于揭示了这一崇高对象背后的实在界支撑与穿越幻象之后的精神分析的终结。齐泽克通过这部希区柯克的经典电影较准确地阐明了拉康的幻象与欲望的关系理论。齐泽克说:

幻象将主体的“不可能性”与对象 a 以及其欲望的客体——成因联系在了一起。……幻象的任务就在于给主体的欲望配以对

应物,指定其客体,将之定位于主体所设想的地方。只有通过幻象,主体才得以构建欲望:通过幻象,我们学会了如何去欲望。^①

齐泽克甚至说,希区柯克的《迷魂记》“搬演”了拉康的幻象理论,由是可见,它与精神分析理论的契合。这个故事并不复杂,一个患有恐高症的侦探斯科特(Scottie)受富商厄尔斯特之托保护他的妻子玛德琳,因为她的家族有自杀的历史,并且逐渐表现出迷恋其曾祖母夏洛特。斯科特跟踪玛德琳,暗中保护,在她跳海之际挽救了她,两人暗生情愫。但是,斯科特却无法阻止她的“死亡情结”,终因患有恐高症的斯科特没能爬上高塔,玛德琳从钟楼上跳下身亡。他不断谴责自己而患上了抑郁症。病愈之后的斯科特不断思念逝去的恋人,在大街上偶遇酷似玛德琳的茱蒂——一个普通的女孩。在茱蒂身上,斯科特不断追寻和塑造着玛德琳的形象,甚至要求重演玛德琳坠楼的情景。后来,他发现了他的恋人玛德琳原来就是茱蒂,她是富商谋杀自己妻子的合谋。最后,茱蒂受惊失足坠下钟楼,斯科特克服了眩晕症。

在齐泽克看来,整部电影不外乎阐明了关于幻象的两个阶段:斯科特的“幻象形成”,第二则是“穿越幻象”。这样,在电影中存在两重叙事,第一重是斯科特失去至爱,或者说一个客体被死亡所阉割,进而被升华为一个欲望对象,演变为崇高的欲望客体的过程;第二重,斯科特寻找昔日遗爱,遇到了一个相似的普通女人茱蒂,通过茱蒂的“秘密”——就是她扮演了斯科特的至爱玛德琳,而唯一观众是这位患有眩晕症的侦探,崇高客体显现为实在界的空洞,茱蒂死去或者说玛德琳真正死亡了换来了斯科特的精神分析的终结。斯科特受雇于一个富商朋友来暗中监视和保护有自杀倾向的妻子玛德琳,这是全局的开始;同时也是观众落入叙事的“骗局”的开始——电影开头就表现了斯科特严重的恐高症,富商就是为此才雇佣他,为的是他可以看到玛德琳跳楼但是又救不了她,从而为富商做出妻子“自

^① Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press. 1991: p. 6.

杀”的证明。侦探小说的因素显然在电影中不是内容的主要部分,爱情或者说斯科特的欲望才是希区柯克关注的重点。我们知道,幻象公式($S \diamond a$)的意思是缺失的主体(S)追求对象 a ,而幻象结构了或者塑造了主体的欲望。

在电影中,斯科特的欲望是如何形成的呢?首先要看他的欲望客体成因——对象 a 的出现和形成。玛德琳一出现就表现出来类似于典雅骑士爱情中“贵妇人”的一切品质:神秘、优雅、柔弱、高贵而不可接近。这样的崇高形象还没有成为斯科特的崇高客体,其原因不是玛德琳没有对象 a ,而是对象 a 本身是失去的剩余物,是由死亡阉割之后由斯科特回溯性构成的。可以说对象 a 与真实的玛德琳无关,是斯科特的个人叙事所构造出来的。斯科特被富商邀请保护玛德琳,她一连串的令人困惑的举动:特制鲜花、墓地沉思、瞻仰夏洛特画像、莫名的噩梦逐渐地令他相信玛德琳具有自杀倾向,但不是被祖上夏洛特幽灵附体,而是心理疾患。他逐渐充当了一个理智的心理分析师的角色,企图用理性来分析玛德琳的梦,重组“记忆的碎片”、完成玛德琳心路历程的个人叙事。他认为这样就可以达到心理分析的终结了,拯救玛德琳。

在这里,电影也体现了弗洛伊德精神分析的治疗终结与拉康精神分析终结的对立。他这样恰好落入了富商杀妻计划的圈套之中,演示了欲望的主体间性的全部复杂性,斯科特拯救跳海的玛德琳后,更加坚定了分析师的角色,同时玛德琳爱上了他,即移情。斯科特陪同玛德琳去看西班牙式的教堂以便她看到梦中出现的东西,以唤醒她走出梦境,出人意料的是玛德琳反而像受到了神秘声音的召唤一样从塔楼上纵身跳下,在爱情的誓言中香消玉殒。斯科特在这时候才明白自己有多爱玛德琳,在抑郁症好转之后到处追寻玛德琳的痕迹。至此,一个普通的客体玛德琳终于演变成了爱情的崇高客体,因为她被死亡所阉割而升华了。

在斯科特眼中,玛德琳永远都不可接近了,因为她已经死了,只留下了记忆的碎片——金色的卷发、银灰色的套裙。当茱蒂出现的时候,斯科特的对象 a 就逐渐明确起来,他要用对象 a ——金色的发卷、银色的套裙重塑

玛德琳,因为他对茱蒂这个真实的肉体的女人根本没有欲望。玛德琳的死,就是拉康所说的符号死亡,是一种符号阉割。作为女人的玛德琳死了,但是作为崇高客体的玛德琳反而借对象 a 而在斯科特的幻象中重生了。在此,齐泽克强调了作为欲望客体成因的对象 a 的悖论性:欲望的悖论就是它回溯式地设置了它自己的成因,也就是说,对象 a 是一个只能由被欲望所“扭曲”了的凝视所感知的客体,一个本就不是为了一种“客观的”凝视而存在的客体。当斯科特强迫茱蒂打扮成玛德琳的模样出现在房间的时候,斯科特的眼睛放出了欲望的光,上前深深地拥抱和亲吻茱蒂。这一幕表明斯科特真正的欲望对象并不是玛德琳的肉体,而是玛德琳所留下的剩余之物对象 a,客体身上有金色的发卷和银色的套裙就引发了斯科特的欲望,反之则没有欲望。主体拥抱了经过死亡阉割的对象 a,这一幻象结构了斯科特的欲望,玛德琳符号死亡之后成了他的欲望的崇高客体,因为他再也无法拥有作为缺失的实在界之物。齐泽克说:

“只有诗人失去了他的挚爱的女子时,他才能最终真正获得她,正是通过这种丧失,她才在统治着主体欲望的幻象空间当中获得了她的位置。”^①

玛德琳不再是一个有血有肉、吃饭穿衣的女人,而是一个统治着斯科特欲望的女神,一个不可窥视的崇高之物。柔弱、文雅、一头金色的发卷、银灰的套裙就成了斯科特的幻象,如果没有这一幻象就没有了欲望,它结构了主人公的欲望现实。

故事并没有止于一个哀婉痴情的爱情悲剧,而是让斯科特看到了玛德琳这一崇高客体被脱冕的那一刻,展现了欲望遭遇实在界的破灭,同时也是精神分析的终结之时——穿越了幻象。齐泽克说“希区柯克在这里前所未有地更为激进了:他从内部破坏了崇高客体的魅惑力量”。斯科特一直把茱蒂当作玛德琳来塑造,根据幻象组织了自己的欲望,但是当茱蒂把玛

^① Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press. 1991 :p. 86.

德琳的项链(夏洛特的遗留物)戴在胸前时,斯科特明白了茱蒂就是玛德琳,本来就是同一个人。齐泽克说:

当斯考蒂得知玛德琳——他正努力在朱蒂身上重塑的崇高理想——正是朱蒂,也就是当他最终重新找回真正的“玛德琳”本人时,“玛德琳”的形象便破碎了,曾给予他连贯性的整个幻象结构便土崩瓦解了。^①

他发疯般地拉着茱蒂去“重演案发情景”,其实他是企图再次杀死玛德琳,因为真实的、肉体的女人活着揭示了幻象的真相,破坏了欲望的构架。玛德琳根本就不存在,不过是男人(富商与斯科特)的女人幻想而已。玛德琳是谁?在茱蒂面前斯科特终于看到了崇高客体的底片——一个画着浓妆的、充满情欲的普通红发女孩,他要阻止实在界的入侵,维系美好的幻象来欲望对象,他就不得不再次杀死(电影中是意外)玛德琳或者说茱蒂。不是因为茱蒂不合乎斯科特所梦想的玛德琳的标准,而是她揭示了这幻象标准的虚无,揭示了崇高客体的实质不过是放在原质之位置的普通物件而已,揭示了欲望的建构形成于对实在界的禁止,一旦接近它幻象就崩溃了,欲望就消失了。电影的结尾茱蒂在惊吓中跌下塔楼,像扮演的玛德琳一样死了,斯科特在楼顶直视黑洞,他的眩晕症治愈了。

齐泽克认为,这一结局有两重意思,其一,斯科特是不幸的,茱蒂的出现宣告了幻象的破产,他存在的统一性被破坏了;其二,斯科特是快乐的,他的眩晕症痊愈了,精神分析的终结时刻来临——幻象不过是阻断了实在界,间隔了实在界,成就了欲望而已。这里也涉及到了弗洛伊德与拉康对精神分析终结的不同看法:弗洛伊德认为精神分析师的分析是帮助患者解释创伤的时刻以重组个人历史叙事,一旦个人历史叙事完成则患者就会走出梦境,在现实中痊愈,精神分析终结;但是拉康认为精神分析师如果充当一个理性的角色,则容易坠入与患者的主体间性的欲望循环之中,进而在

^① Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press. 1991; p. 86.

符号能指链中无尽轮回。分析师应该沉默不言,不给患者任何可以编织个人叙事的机会,在患者滔滔不绝的叙述中揭示幻象,让患者直面幻象的实在界真相就迎来了精神分析的终结。

通过分析,齐泽克阐释了幻象的结构欲望的功能,以及它必须保持与实在界的距离或间隔才能保持欲望的观点。任何现实,都不过是对符号界大他者匮乏的回答而已,只是这主体与大他者之间的交互性回答是以各种不同的幻象方式出现的。主体用一个别具一格的幻象来填补大他者缺失的欲望质询,因此,欲望呈现出了流动的、交互的特征。斯科特着迷于玛德琳,就是因为玛德琳专门为他设置了一个质询:我何以如此迷恋死亡?斯科特为了回答它,把自己作为欲望的客体提供给了玛德琳以填补她的缺失。玛德琳爱上斯科特,因为他是可能弥补她缺失的阳具;斯科特爱上了玛德琳,因为她是经过死亡阉割的剩余客体即对象 a,电影证明爱情不过是一场“误认”惹的祸。

第四节 意识形态幻象遮蔽非一致性 ——“社会并不存在”

齐泽克通过恩斯特·拉克劳的社会基本对抗观念来理解拉康的意识形态实在界概念,认为实在界处于社会层面就是不可克服的社会根本对抗,是社会的根本不可能性本身,即拉康所说的“社会并不存在”;而意识形态幻象则是遮蔽社会对抗和社会不一致性的支撑点和叙事。然而,拉康的实在界概念在前期与后期有很大的不同,同时实在界概念本身也具有悖论性,这一复杂状况就造成齐泽克对意识形态幻象内涵的不同阐发。就意识形态幻象与实在界的联系上,在拉康、拉克劳与齐泽克之间存在什么样的理论关系呢?拉康的实在界及其悖论性是后者共同的理论基础,而齐泽克的意识形态幻象则直接受到了拉克劳的社会对抗观念的影响,由此观之,我们解读齐泽克意识形态幻象,应该首先理解拉康的实在界,进而认知齐

泽克的意识形态幻象理论的复杂性和悖论性。

一、实在界与意识形态悖论

在社会意识形态层面,实在界是什么呢?在20世纪50年代,拉康认为,实在界作为符号界的硬核,处于“实在界、符号界与想象界”的主导地位;人们普遍理解实在界是一个坚硬的核,抵抗符号化、历史化,总是要坚守和回到自己的位置上。前期拉康认为,实在界是必然回到自己位置的一种前符号的现实,符号界围绕它的人侵而建构起来,因此拥有了符号界结构人们的现实感知,最后拥有了想象界,即在镜像关系中取得一致性的幻觉性现实。20世纪六七十年代拉康教学晚期,实在界具有了虚空的性质,即创伤即实在界——抵抗任何符号化可能,但是关键不在于是否真实发生,而在于它制造了一系列结构性效果,是符号化的失败的结果。齐泽克说:

“拉康所谓的实在界的悖论在于,它是一个实体,尽管它并不存在(这是在真正存在、在现实意义上说的),但它具有一系列的特性——具有某种结构上的因果关系,可以在主体的符号性现实中创造出一系列的结果。”^①

齐泽克认为,实在界既是坚硬的难以渗透的内核,它抵抗符号化;又是纯粹的空幻性的实体,它本身并不具有本体论的一致性。用克里普克的术语来说,实在界是一块坚硬的石头,它绊倒了每一次符号化的企图,实在界是坚硬的内核,它在所有可能的世界(符号宇宙)中都保持不变;但与此同时,其身份极其不稳定;它作为失败、迷失了的某物固守于阴影之中,一旦我们试图把握它的实证特性,它就立即进行自我消解。这一段对实在界的论述说明了实在界的悖论性质。

论及实在界与符号界的关系,齐泽克认为首先是“实在界的符号化”,

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第222页。

其次是“符号化失败产生实在界”。这两种矛盾的观点恰恰反映了实在界的悖论性。拉康曾经说过“实在界的符号化”，齐泽克理解为实在界是符号化过程的出发点、根本和基础——实在界在某种意义上先于符号秩序。当它出现在现实世界时就会被符号秩序试图结构和阐释，而符号化是一个抑制、排出、倒空、切割生命躯体的实在界丰富性的过程。第二点，齐泽克说，实在界是这一符号化过程的残品、残余和废料，是逃避符号化过程的残痕和剩余，因此实在界自身也是符号界回溯性制造出来的。齐泽克认为，用黑格尔的术语说，实在界既是被符号界预先假定的，又是被符号界创造出来的。

这一实在界的悖论如果不联系精神分析学的某些观念，恐怕难以理解。他举例说，拉康认为实在界就是创伤，就童年创伤来说具有悖论性，比如“鼠人”看见父母的性交行为，他处于童年的镜像阶段中无法使之符号化，即无法赋予它清晰、逻辑的意义和阐释，就变成了一个隐含着无限快感的创伤事件了，成年后“鼠人”因此而患上神经症，也就成了他的创伤实在界；反过来说，弗洛伊德认为，没有太多文明负担的人并不因为看到了成人的性行为而患上神经症，那么“童年往事”也就不构成创伤，由此可见，主体构成创伤与否，还是看成年后符号秩序对之回溯性的结果。

但是就拉康精神分析来言，实在界具有一般普遍性和本体论色彩，是一个来自精神分析的具有先验色彩的哲学概念。任何人的童年都存在很多难以启齿和难以理解的疑问，符号化阐释不成功的事件就可能构成创伤的实在界。更为重要的是在创伤的背后大多隐藏着快感，比如“鼠人”看见背交才有性快感就是来自创伤事件的快感被符号秩序过滤后的快感剩余。按照拉康理论，幼儿时期的快感是与母亲一体的，这一原初和谐的快感状态随着“父亲之名”的符号界他者的侵入而被破坏和扫荡，即快感必然被符号化，也就是被语言符号所肢解；但是被符号界所肢解和倒空的同时总会有残余存在，这些残余快感依附于某些部分客体，就构成了人类的欲望客体成因——对象 a。人类永远在追求对象 a 的欲望循环中疲于奔命。

在实在界的悖论问题上，齐泽克侧重和强调了实在界的虚无性和本体

性。齐泽克认为,其一,实在界是符号秩序中的一个洞穴和缺口,符号界围绕这一短缺建构起来,其二与此相反,作为符号化的产物和剩余,实在界是由符号结构所创造和围绕的空隙和空无。他用明确的语言说明了实在界最重要的理论本质——“它本质上只不过是一个纯粹的否定、空无的体现而已”。实在界是无法被符号界记录的,正是记录的失败才能确定实在界的位置。齐泽克总结了拉康的实在界全部要点,他认为:

在于实在界不过是对其进行记录的这一不可能性而已;实在界不是先验的实证的实体,像一个无法接近的硬核一样,远远地超越于符号秩序之外,不是某种康德的“自在之物”——本质上它什么都不是,只是一个空隙,是标志着某种核心不可能性的符号结构中的空无。^①

在拉康主义的框架中,不管是意识形态还是主体,都必须适应这种实在界的悖论性才能成立和推演。由于拉康之实在界的悖论性,齐泽克的意识形态也具有悖论性——意识形态具有外—隐性质,或者说分成了前后两个时期。前期他侧重于认为,实在界为符号界的坚硬石头,认为意识形态围绕大他者中的短缺而建构,遮蔽大他者(社会)的基本不一致性;后期他理解实在界处于符号界之中的空无和空隙,是社会自身不可能性,认为意识形态幻象不能过于接近不可能性的实在界,要与之保持一定距离,否则幻象可能破灭,人们失去现实感。这样就形成了他的意识形态幻象的悖论性,一方面幻象是必需的,要遮蔽和包裹不可能性,要接近、把握、阐释实在界的坚硬核心;另一方面幻象是必须的,要远离不可能性,并与之保持一定距离,以维系现实感;幻象成为实在界与符号界(社会)存在的必须屏障和间隔。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第235—236页。

二、社会幻象：遮蔽社会基本对抗的叙事和凝视

意识形态幻象是对实在界之社会不可能性或者对抗性的把握、接近、遮蔽。齐泽克的意识形态幻象概念与埃内斯托·拉克劳(Ernesto Laclau)、尚塔尔·墨菲(Chantal Mouffe)的《霸权与社会主义策略》的“对抗”有着同宗同源的密切的对应关系。齐泽克声称：“他们的著作……指引作者使用拉康的概念仪器,以其为工具对意识形态展开分析。”而作为后马克思主义代表人物的拉克劳则在1989年齐泽克的英文学术著作《意识形态的崇高客体》序言中说:

斯洛文尼亚理论家对激进民主问题怀有浓厚的兴趣,并努力把拉康的实在界与“对抗的构成性特征”联系在一起——“对抗的构成性特征”是由尚塔尔·墨菲和我在《霸权与社会主义策略》一书中提出的。此举已经为卓有成效的知识交流创造了可能性。^①

根据中国台湾学者万毓泽的研究,拉克劳与齐泽克在哲学和政治立场上有共同的基础:哲学上是拉康的精神分析学,政治上都倾向于自由主义左派。拉克劳的社会对抗概念本身就是来自于拉康的理论,齐泽克则受到了拉克劳的启发,通过了“对抗”加深了实在界——“社会并不存在”的理解。齐泽克认为,对抗这一概念恰恰体现了拉康实在界的逻辑:

如果实在界是不可能的,那么要借助于其结果去把握的,恰恰就是这种不可能性。拉克劳与墨菲在对抗这一概念中,首先发展了这种实在界的逻辑,并与社会意识形态领域产生关联:对抗恰恰是这种不可能的内核,是某种限制,而它本身实际上什么也不是。我们只能从它所产生的一系列效应中,用回溯的方式来把

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第4页。

它作为创伤点而建构出来,它使社会的领域无法闭合起来。^①

拉克劳在激进民主政治中发展了拉康的大他者匮乏或缺失观念,认为处于社会中心空洞是一种不可能性,即永远的对抗。他完全赞同拉康的社会并不存在的观点,社会总是一个不一致的领域,是围绕一个构成性的不可能性建构起来的。齐泽克则与之一拍即合,认为意识形态幻象就是掩饰这种非一致性,掩饰“社会并不存在的”事实。他说“社会幻象这个概念是对抗这个概念的必要的对应物:幻象是掩饰对抗性裂缝的方式”。齐泽克认为,对抗不是内在于社会的差异,它仅仅借助于社会差异和矛盾才能阐明、显现自身。更确切地说,社会幻象就在于把社会的基本对抗和否定性转化成为一个被排挤出社会秩序的他者来保证社会的统一和一致性。

例如,在2007年热播的《家有儿女》^②中小雪,当刘梅作为后妈与夏东海组成一个非血缘家庭时,刘梅一味迁就和讨好小雪,本来害怕老鼠的刘梅为了小雪的试验而扮作喜欢老鼠,在老鼠被猫“误食”之后,小雪马上认为刘梅用猫害死了老鼠。她把刘梅固定在“后妈”形象上,家庭和她自身的一切不和谐和分裂因素都转嫁到了“可恶而可怕的后妈”身上,她只有透过“后妈”的幻象才能解释和承担父母离异的事实,才能找到在家庭中生活的支撑点。当然,后来刘梅用真诚的心赢得了小雪的信任,生活展开了新的篇章。与此同理,在纳粹主义中,社会的否定性和不一致都转化为犹太人的形象,以被排除的犹太人形象来维系社会的统一性、一致性,一旦真的消灭了犹太人,那么纳粹的意识形态就会土崩瓦解,因为社会依然不一致,依然存在基本对抗。

以排犹主义为例,齐泽克说明了幻象如何通过遮蔽非一致性支撑了意识形态能指秩序(话语)。齐泽克认为,我们分析意识形态的话语体系并不能真正看到意识形态的秘密所在,这也是他不主张马克思意义上的意识形

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第223页。

^② 2006年在中国大陆首播的《家有儿女》,是由中央电视台出品,林丛导演,宋丹丹、高亚麟、杨紫等主演的反映青少年成长题材的家庭喜剧,共3部,300集。播出后,深受观众喜欢。

态批判,而强调穿越意识形态幻象的原因。意识形态的话语好像是梦的形式一样,是以置换与凝缩即隐喻与换喻的机制构成的,但是还在符号界的能指罗网之中,无法看到真正的意识形态真相。齐泽克指出,纳粹最纯粹的意识形态化身就是排犹主义,充分表明了“社会并不存在”的这一真相,犹太人就是纳粹意识形态的病症。

首先,在意识形态话语或者能指秩序分析上,我们可以很清楚地看到“犹太人”这一形象背后所负载的多重决定的符号网络。“犹太人”形象在德国法西斯意识形态话语体系中的主人能指位置是由置换与凝缩即隐喻与换喻的机制所决定的。

第一步,我们最表层接触到的意识形态宣传是犹太人形象是多方面矛盾因素的凝缩,比如正面的与反面的、高尚的与卑鄙的品行等。他们被假定为既是肮脏不堪的又是聪明绝顶的,既是纸醉金迷的又是吝啬节俭的;在经济方面犹太人是无耻的奸商,在政治上是阴谋家和腐朽政权的支持者,道德上是毫无信仰的人,性方面是诱奸清白少女的引诱者,……总之,犹太人形象体现了如同弗洛伊德的梦一样的凝缩作用——是一切异质事物的集合体和矛盾体,这样的形象吸纳了社会上一切不和谐因素,成为纳粹社会的“丑陋的犹太人”。

第二步,在丑陋的形象背后有位移(隐喻)机制,转移了社会的否定性。齐泽克认为,纳粹排犹主义的诡计就是将社会的基本对抗,社会并不存在的不可能性置换成社会整体内在的对抗,把犹太人视为侵袭社会健康和正常秩序的破坏力量和否定力量。20世纪30年代德国发生经济危机,社会动荡,工人失业。纳粹党上台后,通过意识形态宣传把社会的否定性转移到了犹太人身上,是犹太人破坏了经济,搞乱了政治,颠覆了社会,玷污了道德,社会的否定性转化成了否定性的犹太人形象。齐泽克指出,在意识形态话语分析的层面上,我们可以通过位移与凝缩机制透视犹太人形象背后的意识形态内涵和功能,但是重点的是隐喻与换喻机制还不足以说明为何犹太人形象捕获了德国大众(主体)的欲望。

其次,问题是在意识形态运作中,犹太人形象以何种方式进入了结构

主体快感的幻象框架。在拉康看来,社会的对抗永恒存在,社会并不能真正被人所理解,是一种不可知的超越个体的存在。意识形态幻象就是要阐释这种社会的不可知性,掩盖社会的对抗和分裂。对于法西斯主义来说,犹太人是表现其社会不可能性的手段。对于法西斯主义意识形态纲领来讲,建立一个同质性的、社会等级分明而又和谐共存的社会是他们的目标。但是这一乌托邦纲领本身体现了不可能实现的特性,这是其纲领内部的限制,体现了社会分裂和对抗的永恒性。但是,法西斯主义意识形态把这种纲领的乌托邦性——社会不可能性转移到了犹太人形象上,结果是犹太人占据了社会不可能的位置,成为阻碍社会一致性和整体性的崇高客体。

齐泽克指出,法西斯意识形态中的犹太人担负了两种功能:其一,真实的社会对抗和否定性转移到了犹太人形象身上,它是被社会排斥出去的、干扰社会一致性的否定因素。其二,犹太人形象体现了法西斯意识形态本身的不可能性,是阻止社会获得其全部统一性而成为封闭的、同质的整体的不可能性的体现。齐泽克说,犹太人远非社会否定性的积极因素,而是社会否定性同样假定实证性存在的临界点。社会并不因为犹太人的存在,才被阻止获得其全部一致性;它是被其自身具有的对抗性、障碍所阻止的,而且它把这一内部否定性“投向”犹太人形象。由此可见,齐泽克认为,犹太人是社会的病症,是社会不可能性与实证性之间的临界点。从法西斯意识形态幻象框架来看,犹太人就是一个破坏社会整体性的入侵者,它就被变成一个外在的实证性的原因。剔除它,社会就会恢复一致、秩序和稳定,因此法西斯要排挤和屠杀犹太人。

在操作层面,意识形态幻象是一种遮蔽和阐释社会对抗的原初叙事和处于不可能位置的凝视。任何意识形态幻象都是对社会是什么原初问题的可能回答。社会是什么?这问题本身就预示了一个客观的、中立的视角存在,预示了一个联系的、整体的、统一性的答案。对此,拉康的回答是社会并不存在,也就是说社会本身是空无的、无法解释的,对这一问题的任何回答都将是一种知识幻象,一种处于不可能位置上的凝视。齐泽克对此理解是:

“实在界概念的根本性在于：我们不可能首先提供一个社会现实的客观、中立的社会描述，像确定客观的社会格局一样确定这里是犹太人，那里是日尔曼人，然后从中发展出作为一种次要的附带现象的幻象。这里我同意拉克劳和墨菲关于社会并不存在的概念：没有可以被先客观地描述的、中立的空间、中立的现实（从中再找出敌对的思想）。这就是我的观点幻象形成现实。”^①

在现实层面上，社会总是存在对抗和裂缝，总是有难以解释的对立和黑洞，正如齐泽克所说的，“社会总是被对抗性的裂口所穿越，而对抗性的分裂是无法整合成符号秩序的”。意识形态幻象的诺言和赌注要建构一个有关真实存在的社会景观，一个没有对抗性和分裂的社会，一个各组成部分和各种因素都合理分工、优势互补的社会。齐泽克认为，这就是最大的意识形态幻象。齐泽克说，意识形态幻象是一个用来填补不可能性空间的脚本，是掩饰社会空隙和分裂的一道屏障。当幻象出现了，社会的不可能性才会被弥补和缝合，人们才对这一社会形式有自己的理解和阐释，有失落和希望，有目的和意义。他说：“幻象是叙事的初级形式，其作用在于封闭某些原初的僵局。”^②换言之，意识形态幻象是遮蔽和阐释社会原初对抗的叙事形式。

每一个社会形式都有一种对社会不公正、不和谐的对抗做出解释的原初叙事，这种叙事就是这一社会形态的原始幻象。例如，陈忠实的《白鹿原》就提供了一种原始意识形态幻象。《白鹿原》中白氏家族与鹿氏家族的斗争纠集着民族斗争、国共斗争等一系列问题，最终的根源通过一个原始故事做出了解释。一切的问题都源于不同的家族文化，而家族文化则是民族文化的缩影，这一逻辑就回答了陈忠实建构“一个民族的秘史”的初衷。《白鹿原》中的原始故事：一户庄稼人有兄弟两个，兄长老实朴实，通过勤劳

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克，[英]格林·戴里：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，江苏人民出版社2005年版，第81—82页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《幻见的瘟疫》，朱立群译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第17页。

追求富裕和成功,保留了一个攒钱的“匣子”;弟弟则聪明机灵,外出打工通过降低自己的人格和报复的奸诈获得财富和名利,最终被人所诟病。这兄弟二人致富的不同路径,不过是民间故事中懒惰兄弟与勤劳兄弟故事的翻版而已,然而这一原始叙事却有效地阐释了社会不公和社会对抗的原因。这一叙事实质上遮蔽了白家与鹿家发家的赤裸裸的剥削和狠毒,比如白嘉轩用计谋换取风水好地,长期对长工鹿三的剥削和文化控制,对黑娃和小娥的家族压迫,由此看来,原初叙事不过是对某一社会形态起源的不可能性所做的阐释模式,是对社会对抗的遮蔽叙事。齐泽克指出,资本主义中原始积累的“美国梦”叙事不过是资本主义起源的一种迷思,其实质在于模糊其真正资本系谱的暴力——即资本主义从头到脚的每一个毛孔都滴着血和肮脏的东西。“美国梦”就是阐释资本主义起源和社会对抗的意识形态幻象和原始叙事,它遮蔽的恰恰是个人奋斗与社会规制的分裂。

从叙事学的角度来看意识形态幻象,这种原初叙事来自于从不可能位置凝视的叙述者。在当代全球化资本主义意识形态时期,这种不可能的凝视所阐发的叙事逐渐成为一种流行的、时尚的意识形态幻象。齐泽克指出:

幻象的特征之一,为了它的时间循环,幻象的叙事总是涉及了一种不可能的凝视(impossible gaze),透过这个凝视,主体已经出现在他/她自己概念作用下的行动中。^①

为了说明这一不可能的凝视作为意识形态幻象的功效,齐泽克举了自己的一段亲身经历:

1992年他在美国的一所大学作关于希区柯克的报告,一位美国听众气愤地质问他:“你从前的祖国正在烈火中消亡,你怎么能够谈论这样一个微不足道的话题呢?他的回答是“为什么在美国

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第25页。

的你们就能谈论希区柯克呢？我按照受害者的身份做事，证明在我的国家发生的可怕事件，这不会对任何人产生伤害——这种行为的必然结果就是引起怜悯和一种不真实的内疚感，与自恋满足形成对照，……但是我开始表现得像他们一样，谈论希区柯克，而不是在前南斯拉夫发生的可怕战争，我就违反了一条默认的禁令……^①

这条“禁令”来自西方世界对巴尔干半岛的不可能的凝视，即萨拉热窝是一个种族仇杀、血腥战争、人民处于水深火热中的岛屿，需要西方的哀怜和援救。齐泽克指出，西方记者和媒体的报道展示了萨拉热窝“悲惨世界”的一面：残缺不全的婴儿、被强奸的妇女、饥饿不堪的战俘，这些才是满足西方饥饿眼睛凝视的“受害者幻象”。1999年《纽约时报》一篇关于科索沃难民报道展示了西方塑造“受害者”幻象的欺骗逻辑。题目是“一名科索沃妇女，一个苦难的象征”，她被确定为无助环境的牺牲品，在展示创伤经验中抹去一切政治的差异，从而被剥夺了政治身份并置于苦难之中。在此，北约有了予以干涉的理想主体的呼唤——牺牲者或受害者意识形态幻象：不是一个具有明确身份的政治主体，而是一个同情所有苦难、要求恢复平静的无助受苦的去政治化、人性化的主体。根据这一叙事逻辑，如同《卢旺达饭店》^②的继续发展就到了武装干涉和入侵一个独立的主权国家。齐泽克认为，这种牺牲者的意识形态幻象模式是当代资本主义意识形态，公众的目光难以透视。齐泽克接着指出，让西方凝视受不了的是萨拉热窝如何维系正常的生活：穿过有狙击手的街头照常上班的老职员，在轰炸声中照常营业的迪斯科舞厅，为和心上人在一起而去办离婚手续的妇女，报刊上照样讨论希区柯克的文章……。他分析说，让西方凝视的眼睛受不了的不是血腥的巴尔干人，而是萨拉热窝人和西方人一样都是正常的市民。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移》，胡大平、余宁平、蒋桂琴译，江苏人民出版社2004年版，第2页。

^② 《卢旺达饭店》由英国导演特里·乔治执导、唐·钱德勒主演，于2004年9月11日多伦多电影节上首映，反映了1994年卢旺达大屠杀。

“巴尔干人与美国人,他们与我们”的人为划分就导致了不可能的凝视以及由此而来的意识形态叙事。

关于一种意识形态的幻象场景,我们应该问的是“幻象是为了哪一个凝视而搬上舞台?意识形态叙事的叙述者是谁?波斯尼亚战争本来是属于一个国家内部的内战或内政,西方媒体起初从政治的角度来看待这场战争。西方主流认为,在处理塞尔维亚入侵这件事上,关键问题是前南斯拉夫对一个独立国家的侵犯。1992年夏季法兰西斯·密特朗(Francois Mitterrands)访问塞拉耶佛(Sarajevo)成为西方看待波斯尼亚战争的转折点。齐泽克认为,它起着锚定点的作用,翻转了西方大众和媒体对战争的看法,并带来了一场“人道主义灾难”的去政治化的再叙事化。密特朗离开之后,一场严肃的意识形态、种族、宗教信仰交织在一起、具有全部巴尔干历史复杂性的战争,被简化和去政治化为充满人道主义灾难的野蛮的部落战争,西方大国认为唯一能做的就是运用它的影响力缓和战争的狂热,并对无辜的受害者进行食物和医疗的人道援助。密特朗的造访给波斯尼亚利益致命的一击,改变了国际视域,发挥了政治中立化的重要作用,其中的关键是密特朗制造了一个意识形态的幻象——巴尔干诸国的民族仇杀和部落战争,而这一幻象叙事背后则隐含着—一个中立的、超然的、处于不可能地位的凝视者、叙事者。

这一意识形态叙事策略掩饰了西方大国的军事行动和政治经济利益。用齐泽克的话来说,这一“部族仇杀”幻象就是“真实的军事行动本身在这里服务于意识形态叙事化”,比如北约的军事干预,而找到幻象的叙述者位置就会发现正好相反:“意识形态叙事服务于西方大国在巴尔干的经济政治利益”。在西方对波斯尼亚战争的看法中,我们发现了搬演意识形态幻象的中立的不可能的凝视,即叙述者位置。齐泽克评论道,此凝视乃是虚假地将自己豁免在具体历史存在之外的人不可能的凝视。与此相应的还有西方媒体对加尔各答的泰瑞沙修女的“圣行”报道中,从中看出西方文明的“第三世界幻象”的意识形态。加尔各答被描述为人间的炼狱,衰败的第三世界人口密集而肮脏的都市。在一片死灰的景象中,泰瑞沙修女给人们

带来了上帝的福音和拯救的曙光。泰瑞沙修女的形象本身就是西方国家和媒体塑造的透视第三世界的幻象,一方面,它阻碍了人们探索和讨论贫穷和落后的原因,阻断了人民政治化他们生活的念头;另一方面,泰瑞沙修女给西方富人提供了一种替代救赎的机会。这一幻象及其意识形态叙事的出现,源自于西方不可能的凝视(叙述者位置)。由此观之,第三世界是人间炼狱,是毫无政治活动、唯有慈悲和怜悯才能拯救的蛮荒之地。

齐泽克总结巴尔干和第三世界被西方不可能凝视的缘由,认为这是西方对其进行“他者”化建构的结果,以此来维系西方大国的政治和经济文化中心地位。巴尔干是欧洲的他者,这就是波斯尼亚战争中西方大国的出发点。那么对于这一意识形态幻象和叙述者凝视该如何理解呢?齐泽克说:

真正的罪恶不在于被视为恶的对象,而存在于从四周观察恶的无辜的凝视。在前南斯拉夫,和平的首要障碍不是“古老的种族激情”,而是欧洲的无辜的凝视,这种凝视深迷于这些激情。今天的新闻常识是巴尔干是盛行民族主义的疯狂之地,在其中行为的理性法则被悬置了;但与此相反,人们必须反复指出,前南斯拉夫的每一个政治行动者的运动、它们所达到的目标在总体上是理性的——在其中唯一的例外、唯一的非理性因素是西方的凝视。^①

西方的凝视把自身排除在世界之外,处于一切现实关系之外;同时,貌似中立、民主、自由的凝视把受害者观念普遍化了。受害者形象通常是一个为政治、意识形态权力斗争付出代价的天真无知的孩童或妇女,这就是当代资本主义的“受害者意识形态幻象”。其凝视点透露出一个非意识形态的去政治化叙事的最纯粹的意识形态,齐泽克直接斥责为“一种非理性的罪恶”。例如《太阳之泪》、《卢旺达饭店》等电影就是展示了西方站在不可能凝视的位置上把对第三世界国家的军事干预演变成了一个扶危救困、普遍人性的人道主义援救的意识形态幻象,其掩饰的是在当代政治中西方

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版,第227页。

世界赤裸裸的侵略和军国主义。当代资本主义的意识形态不外乎是围绕着一个“怜悯受害者”——人道主义——不可能的凝视——新军国主义的隐含逻辑而旋转,这就是齐泽克所指出的幻象——叙事——叙述者——政治经济利益的当代意识形态分析逻辑。

三、意识形态幻象的运作规律

意识形态幻象及其叙事要想发挥适当的功效,它必须保持“内隐”(implicit)性质,它必须与它所支撑的外显的意识形态能指秩序(话语体系)保持一定距离,并作为意识形态法则的僭越而运作。这就是齐泽克所阐发的意识形态幻象在意识形态话语中的运作机制。距离本身就是意识形态,意识形态幻象发挥作用就在于保持与符号秩序的距离,也就是保持与符号界之实在界的距离。齐泽克曾指出,符号界之实在界不是居于符号界之外的硬核,而是符号界能指秩序的空洞、裂缝和符号化失败之痕迹。一旦意识形态幻象比如犹太人按照符号界的能指秩序或话语体系运作的话,一旦幻象过于接近或则符合了意识形态话语要求(符号法则)则导致了整个意识形态秩序的覆亡。

齐泽克后期特别强调了意识形态幻象是实在界与符号界之间的距离和间隔屏障的观点。从实质上说,意识形态秩序的崩溃不是制造了完全对立的否定意识形态法则的对象,而是幻象过于接近了意识形态法则,就暴露了符号法则的无力、空洞和实在界的虚无——即社会并不存在。齐泽克根据拉康的精神分析的伦理学,认为颠覆意识形态法则和秩序的根本在于坚持符号能指“字面”上的要求,不向自己的欲望让步,进而颠覆这一法则,比如安提戈涅坚持埋葬哥哥的符号要求,就破坏了安瑞翁的意识形态法则。

对于意识形态幻象的运作机制,齐泽克指出,幻象是“非意识形态”的意识形态性,以非意识形态支撑意识形态能指秩序,与康德美学的无功利的功利性有异曲同工之妙。他把两部好莱坞讲述士兵成长的战争题材影片《军官与绅士》(An Officer And a Gentleman)与《全金属外壳》(Full Metal

Jacket)放在一起比较,完美展现了军事意识形态的组合规则。《军官与绅士》里的魔鬼教官与《全金属外壳》的魔鬼教官一样的冷酷无情,但是在意识形态效果上却有明显不同的效果。前者随着影片的深入发展,观众发现在暴躁、冷酷的训练魔鬼班长背后原来隐藏了一个温暖的、人性的父亲;而后者则成功地抵制了“人性”魔鬼教官的意识形态诱惑,从而在电影里揭露了意识形态的底牌——淫荡的权力超我。齐泽克认为,《军官与绅士》是充满意识形态幻象的,其核心是在意识形态形象(魔鬼教官)的核心部分我们没有发现钢铁的法则、严酷的纪律等意识形态性能指,发现的却是一个温和的、慈祥的父爱升华,是非意识形态的能指,恰恰是非意识形态核心支撑了意识形态法则实现自己的意识形态功效。而《全金属外壳》则揭示了军事意识形态的秘密——淫荡的权力快感和意识形态秩序的直接规训,其结果是颠覆这一意识形态秩序——射杀了魔鬼教官。从这两个范例中,他得出一个意识形态幻象运作的机制:

正是当我们保有警觉而认为我们并不完全等同于意识形态,意识形态之下有着丰富的一个人之所以为人的特质时,意识形态认同便施加在我们身上,并抓住了我们:“并非全部都是意识形态,意识形态面具之下,我也是个人”这样的说法,就是意识形态的形式本身,也是意识形态的市价功效。^①

或者我们可以更简洁地表达,越是感觉不到意识形态性的文艺,人性的文艺,越是具有意识形态性的。

意识形态幻象不是政治的工具化和教条化图景,那样的艺术和宣传几乎是强制的规训。要想使一个意识形态秩序运作,并有效地抓住每一个主体,那么在真正有效的意识形态结构中,要有一种超越意识形态(trans-ideological)的核心,该核心不能简化为权力之合理化的工具诸如团结、正义等概念和感情。就法西斯极权主义意识形态来说,超越意识形态幻象的核

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第33页。

心不是意志、国家和铁血这样的概念,比如《纽伦堡的名歌手》(Meistersinger),而是充满酒神精神的、狂喜地拥抱死亡的超政治美学比如《崔斯坦与伊索德》(Tristan and Isolde)。齐泽克说,不是没有非(反)意识形态核心就没有意识形态,而是有了这一非意识形态核心,才使得意识形态完美的运作,达到让主体认同的效果。

齐泽克认为,意识形态幻象及叙事要运作良好,需要有如同《风流医生俏护士》中英雄的态度——反意识形态认同模式来支撑意识形态运作,当然反认同不同于颠覆意识形态,这就需要处理好幻象与意识形态能指秩序的距离。一个意识形态结构可能被一个过于当真的认同从根本上破坏掉,比如《好兵帅克历险记》(The Good Soldier Schweik)中的主人公由于过于热衷、过于认真执行了上级交给的命令而引发了全面的混乱破坏,齐泽克称之为“过于认同意识形态秩序而造成的颠覆”。因此,他强调意识形态幻象的运作必须与意识形态能指秩序或者法则保持最小的距离,否则幻象或叙事就会颠覆法则本身,就达到了穿越幻象,解构意识形态的效果。

综上所述,意识形态幻象在意识形态话语与实在界之间出现,是意识形态能指秩序的支撑,透过幻象的框架结构了整个社会话语系统;同时,意识形态幻象还是间隔实在界的社会非一致性的屏障,阻止实在界入侵社会,破坏社会整体性、统一性与和谐性。在齐泽克的词典里,社会幻象也就是意识形态幻象,其作用是遮蔽社会基本对抗的非一致性。齐泽克根据实在界与幻象的悖论关系,进一步阐释了意识形态幻象的运作规律:意识形态秩序(能指链)围绕非意识形态意义的幻象形成,幻象支撑并与之保持一定距离,如果幻象距离意识形态秩序太近,就会破坏意识形态,因此他强调了幻象维持意识形态表象的重要性。在此基础上他总结了意识形态幻象的含义:转化社会基本对抗的否定性和遮蔽社会非一致性的初级叙事与站在不可能的叙述者视角的凝视(一种当代资本主义意识形态叙事)。意识形态批判就是要揭穿此种意识形态叙述者的凝视视角,揭示当代资本主义意识形态幻象的虚假性和伪善性。

第六章 快感的转移

快感(jouissance)标志齐泽克哲学思想走向更深层次。“Jouissance”一词的翻译在华语世界各不相同,中国台湾译本(比如朱立群)多译为“执爽”或者“欢爽”、“神漾”,内地译本多翻译为“快感”、欢愉”、“极乐”等,我采用内地的通用翻译“快感”。在英文翻译中多数译为 enjoyment(快感),它与 pleasure(快乐)不同:enjoyment 的快感是体验为快乐的兴奋,快乐是一种生活化的幸福感受。jouissance 是与人类本体存在密切相关的本体论概念,在最低层次上它可以是 enjoyment,比如性快感、施虐快感等;在更高层次上它是一种痛苦而快乐的经验,是超出一般阈限的过度兴奋;在本体层次上它是一种物(thing)或者原质,即拉康哲学的最神秘和难解的实在界之核。

“快感”在弗洛伊德的精神分析中指的是由本能(力比多)带来的心理和生理满足,是纵贯整个弗氏精神分析研究的一个概念。前期(《释梦》阶段)弗洛伊德就通过梦、神经症的分析挖掘出隐匿于其背后的性快感,他认为梦和神经症都是压抑性欲冲动和性快感而导致的现代心理疾病。在《性学三论》中,他进一步提出儿童性冲动和满足的问题。他认为,儿童的性欲处于潜伏状态,经过了口唇期、肛门期和生殖器期就会留下性冲动的痕迹,称之为“性感带”。在这部著作中他提出了力比多流动和兴奋量的“经济”原则,即兴奋量越大,就越不愉快,反之越减少就越快乐。这一“经济原则”直接把力比多的质、量与快感联系起来。弗洛伊德认为,本我力比多实行的是快乐原则,以求其本能冲动的最大满足;自我则根据现实原则节流和排除很多不合理兴奋,以满足机体需要。

后期,他的《自我与本我》《超越快乐原则》等文章开始把本能引入人类存在层次,划分了爱欲本能(包括性本能和生存本能)与死亡本能,以及由

痛苦带来的快感即“痛并快乐着”，丰富了快感理论。弗洛伊德认为，快感其实来自于机体内在和外在的力比多能量的积聚与消散，是一种能量守恒的物理学机制。在弗洛伊德看来，快感不单纯是性快感和生存满足带来的生理快感，更重要的是一种满足爱欲的感受，或者正如他自己所辩护的那样：

哲学家柏拉图使用的“爱欲”(Eros)一词，从它的起源、作用和与性爱的关系方面看，与“爱力”(Love-force)概念，即与精神分析的力比多概念是完全符合的。^①

弗洛伊德的快感概念有三点值得注意，其一，是满足爱欲本能的一种能量递减，其二，是死亡本能导致的痛苦感，其三，超越生理快感(包括性快感)的“爱液”(柏拉图概念)流动和兴奋的能量循环。

1960年拉康在《主体的倾覆与弗洛伊德无意识中欲望的辩证法》一文提出关于快感的观点：其一，快感与主体的存在有关，它代表了“宇宙中无的位置”；其二，快感与法则的建立有关，不是因为法则压制了快感，恰恰相反，有了法则的存在才有了快感的享有；其三，阉割造就了代表快感牺牲的阳具能指，它是一种阳具快感。在1960年研讨班报告《精神分析的伦理学》中，他进一步深化了快感内涵。拉康指出，快感既不同于弗洛伊德的具有快乐或欲望双重意义的缺失，也不同于满足这一概念，而是一种指称了无用之物的某物(原质)——Thing。性快感是快感版图中的一部分，快感本身则是一个存在问题。语言(菲勒斯)将主体与本体之快感分离开来，并通过分割开辟了与表象联系的性快感领域。本体的快感承载的是“我思”中所不在的那部分，是存在本身，不对应任何主体欲望、能指和快乐。原质或物(Thing)，不是指具体的物或者某些东西，而是一个拉康精神分析学中高于菲勒斯(阳具)的最高、最本源的概念，直接类似于存在。有的人理解它为康德的“物自体”，但它不是与

^① [奥]弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，林尘、张唤民、陈伟奇译，上海译文出版社1997年版，第97页。

现象界割裂开的,而是介入和干预现实的。由此可见,拉康的快感早已脱离了愉快满足的感觉层次,而是一个人类存在的本体概念。

齐泽克把指示存在的快感称之为“原质—快感”(Thing - jouissance),并承继拉康快感本体论的思路,结合阿兰·米勒的阐释把快感从本体论层次推演到了社会学的层次。他认为:

快感关乎被我们称之为“精神分析存在论”的基本概念。拉康把存在(我们想要再加上“本身”)与快感连在一起而将其视为创伤——也就是说,快感的存在永远无法被完全接纳,因而,将永远被视为如同幽灵一般的、前本体的。^①

齐泽克认为,原质快感是主体的“所在”,是主体“不可能的”存在(Be-ing - there; Da - sein),还是一切历史化进程的非历史化核心,是每个意识形态都依附的处于剩余地位的快感核心。此外,他还根据拉康法则中快感的辩证关系把介入社会层次的快感分成了“超我快感”和“剩余快感”两种类型。前者是指意识形态秩序再生产的形式快感,后者是指主体与大他者(符号秩序)的交换快感,它们发挥着维系意识形态幻象的快感经济学作用。齐泽克说:

在精神分析当中,快感与快乐不是同样的东西。快感是唯乐原则之外的东西。快乐是与平衡、满足相联系的,而快感则是不稳定的、令人痛苦的和剩余过量(excessive)的——即弗洛伊德所谓“痛苦的快乐”等。现在,我发现一个有趣的事情就是快感的剩余性质是如何在政治的各个层面上起作用的,这也是在我的大部分著作里探讨的问题。……,但从更广泛的意义上来分析,所有的政治都是依靠,甚至是操纵对快感的分配的,……从这里可以

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第75页。

看出,快感是一种纯粹的政治范畴。^①

由此可知,齐泽克在遵循拉康的快感本体论的基础上,发展了快感的政治学和社会学。他认为快感是一个介于幻象与驱力之间的意识形态因素,发挥着不可替代的政治作用。

通过快感概念的演变,我们会发现它的“不变”与“变”。“不变”的是精神分析中关于快感的承继逻辑:第一,快感作为性快感和生理满足的心理学层次;第二,快感超越快乐,是与人类存在问题相关联的根本性。“变化”的是精神分析学在快感问题上的发展:弗洛伊德强调快感作为本我的能量流动性和守恒性,处于生理物理学层面;拉康直接把快感与人类的存在追问与主体存在联系起来,发展了快感的本体论;齐泽克根据阿兰·米勒的解释则把拉康的本体论予以社会化,发展了意识形态的快感经济学。

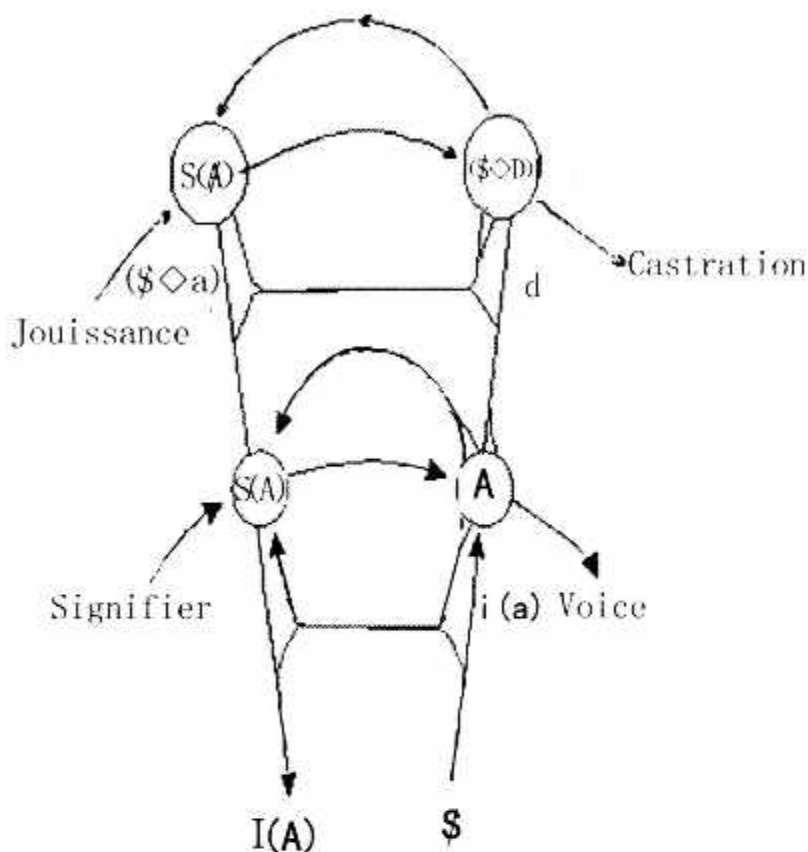
第一节 原质快感:意识形态的创伤

在拉康欲望图表中,快感(jourissance)处于何种地位以及与幻象($S \diamond a$)、驱力($S \diamond D$)以及不可能的能指 $S(K)$ 的关系如何?要回答这一系列的问题都必须从齐泽克的本体论和经济学的角度来理解快感。

首先,为什么要在意识形态理论中引入快感这一维度以及它在其中处于何种地位呢?我们在幻象的一章谈到,它的本质是对实在界入侵的屏障,是遮蔽符号界不一致性的支撑点,是社会并不存在的暂时回答。那么,什么是社会不一致性或者社会并不存在呢?这就需要追溯到作为本体的原质快感(Thing - jourissance)的性质以及处理它入侵的三种方式。可以说,快感是意识形态幻象的产生原因,幻象反过来也是为了抵挡快感的入侵。我们先来看拉康的欲望图表4——完整的欲望图表,也是最高级的图

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第119—120页。

谱。



图表 4

拉康的 4 个欲望图表不是在一个凝固或者静止的层面上的图表,而是原始图表(欲望图表 1)的深化和复杂化。不管是图表 1 还是图表 4,问题还是原来的老问题——当人类个体遇到了语言会发生什么?主体与符号界的关系如何?只不过,这一问题存在不同层次的答案,综合起来就是拉康试图回答人类存在的基本问题。完整的欲望图表有两个椭圆形的循环,一个是图表 2 向量 $S \rightarrow i(a) \rightarrow (A) \rightarrow S(A) \rightarrow m \rightarrow I(A)$,它预示着一个前符号的个体被阉割成主体的过程,同时也是主体与意识形态大他者在意义层次进行主体交互性的过程。主体被符号塑造成意识形态认同的主体。另一个图表 4 的上半部分,即向量 $(A) \rightarrow d \rightarrow (S \cap D) \rightarrow S(A) \rightarrow (S \cap a) \rightarrow S(A)$,这一椭圆形的循环不是直线的图表 2 的逻辑发展,而是对图表 2 的过程的追溯和深入挖掘。或者说,图表 4 的上半部分椭圆形循环是对图表 2 的深度阐释和重复。由作为大他者的能指库(A)向主体发出认同要求

d, 在欲望的层次上符号认同出现了裂缝即如何理解“我”在他人中的地位 and 角色——“Che vuoi?” 主体回答这一疑问必然产生欲望间性与遮蔽社会不一致的幻象($\mathcal{S} \diamond a$), 于是主体的世界成了“现实”存在, 能指(A)中的漂浮的能指可以被翻译成 $S(A)$, 世界的缺失有了意义, 意识形态建构成功运作。以上是前 4 章所解决的问题, 分别在话语能指与欲望层面上说明了这一主体与意识形态他者的交互性建构过程。齐泽克把这一过程的图示称之为“意义生产的层面”。

但是, 图表 4 的最高层循环即快感(jourissance)→不可能性的能指 $S(\mathcal{A})$ →驱力或死亡本能($\mathcal{S} \diamond D$)→阉割(castration)却完全进入了拉康的实在界阶段了, 齐泽克称之为“快感层面”。最高层的这一矢量循环就是要在人类本体上追溯主体与符号大他者的形成及其间性, 不过拉康在此也指示出了颠覆主体性和大他者禁锢的途径。快感层次的图表的第一个向量循环: 快感(jourissance)→不可能性的能指 $S(\mathcal{A})$ →幻象($\mathcal{S} \diamond a$)→符号界 $S(A)$, 它不过是在实在界层面上展示符号界形成的复杂性。齐泽克说, 体现为原质的快感秩序与作为大他者的符号秩序是对立的、截然不同的, 从理论上讲它们之间不会有任何一致性。

当大他者的能指秩序被前符号界的原质快感所穿孔和刺破时发生了两个结果。其中之一给符号秩序带来的破坏是颠覆性的、毁灭性的和创伤性的。大他者(A)的完整统一性就被快感阉割或者删除了, 形成了图表 4 上快感与能指链的第一个交界点 $S(\mathcal{A})$ 。它表明了大他者秩序上的裂缝和空洞, 即社会之不一致性或实在界之废墟。 $S(\mathcal{A})$ 是一个代表了大他者之缺失、黑洞和矛盾性的能指, 是一个不可能存在的能指, 即具有不可能性的能指, 齐泽克说:

原因在这里: 一旦能指领域被快感所穿透, 它就会前后矛盾、漏洞百出——快感是不能被符号化的事物, 它在能指领域的出现只能通过这一领域的漏洞和矛盾才能觉察, 所以能够指称快感的

唯一可能的能指就是大他者中的缺失能指、其不一致性的能指。^①

大他者的不一致性、吞噬一切意义的黑洞就是符号之致命伤,但是同时也是符号秩序得以建构的一个不可能性、创伤性内核,围绕一个核心的缺失(创伤)架构了一个意义体系。没有原质快感的人侵也就没有大他者符号秩序,没有实在界之原质也就没有符号界。这是拉康最为激进的一面。要弥补 $S(A)$ 的不一致性和创伤内核,就出现了幻象 $(S \diamond a)$, 是它遮蔽了这不一性,使得社会得以存在。

当主体的原质快感遭遇符号秩序,出现的另一个结果:即快感(jourissance)→驱力或死亡本能 $(S \diamond D)$ →阉割(castration)。经过了能指秩序和网络的语言过滤,躯体只好服从于阉割(castration),快感被排除在躯体之外。作为阉割结果,一方面,肉体只是作为符号阉割后的残余而存在,以后只有根据原质快感残存于部分客体的碎片即对象 a , 才能不屈不挠地经过幻象而建构起自己的欲望和与大他者的欲望循环;另一方面,阐释了在快感与创伤层面上主体 $S =$ 驱力 $(S \diamond D)$, 即阉割的主体并没有被完全主体化,而是在快感淹留的要求上形成了驱力(死亡冲动),根据驱力的强迫重复的原则每个主体都在“自以为是主体”的意义状态下无目的地活着。精神分析的治疗就是让人避免成为精神病人,即无法面对原质快感所撕裂的符号空洞 $S(A)$ 而发疯或死亡,精神分析的哲学则让人明白主体不等于主体化,真正的主体是不存在的,或者说精神分析的终结就是让人们明白被阉割的主体要想颠覆一切现实的幻象和符号界,就只有成为 $(S \diamond D)$ 驱力主体——歇斯底里化的主体,因为他用不妥协的要求 D (没有内容的能指)颠覆了整个符号界秩序。

一、什么是原质快感及其性质?

什么是快感?有什么样的内涵和性质呢?齐泽克认为,快感(jouris-

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第171页。

sance)是拉康实在界之原质,当原质遭遇符号秩序(语言)的时候,就对主体和符号界构成了创伤。按照齐泽克的理解,创伤即充满无意义、无法言说的快感的行动和事件。在精神分析的本源上,齐泽克把快感(jourissance)又称为原质快感(Thing - jourissance)以凸显实在界在“三界”中的本源性。不管在符号界的形成和运作、想象界的虚拟世界中,还是拉康分裂的主体结构中,原质快感都是一个缺席的核心,是一个不在场的动因。关于原质快感的内涵,我们尝试从两个方面来理解:第一,是作为创伤的原质快感;第二,是作为能量流的快感的性质。

齐泽克曾说,拉康把存在本身与快感连接在一起视为创伤,成为前符号的幽灵本体。齐泽克在谈到作为实在界的病症的创伤点(traumatic point)时,以泰坦尼克号的失事为例阐述了原质快感内涵。齐泽克认为,泰坦尼克号(Titanic)失事就是作为创伤的原质快感。不同的意识形态或者文化能指阐释泰坦尼克号,长期以来,使之成为意义的纽结点。1912年沉没的泰坦尼克成为时代转折点的象征:这艘横跨大西洋的巨轮——一座漂浮的宫殿、技术进步的奇迹、现代机器的精品、社会精英的基地、当代资本主义的微缩景观、阶级分明的稳定整体——在它的处女航中沉没于冰冷的大西洋海水之中。沉没之日起,它就成了各种意识形态争相解读的充满多重符号意义的原质,比如一个西方和平年代的终结、现代技术不可知未来的灾难、一个田园牧歌社会的墓志铭等。然而,齐泽克指出,发现其多重符号决定性的意识形态内涵并不难,关键在于它的失事以及以后的各种解读使之成为了一个难以接近的原质,一个意识形态的崇高客体。齐泽克说:

只要看一眼最近由深海照相机拍摄的泰坦尼克号失事的照片,就可以了——这些照片散发着一种充满感染力的可怕力量。……,这力量来自于原质的惰性呈现。泰坦尼克号是一个拉康意义上的原质(Thing):物质残余、可怕的、不可能的快感的物化。通过审视泰坦尼克号的沉没,我们获得了对被禁止的黑洞的洞察力:那些可见的碎片只是某种由快感的流体所凝结起来的残余,

只是某种快感的丛林。^①

他解释说,泰坦尼克号是渗透着快感的意义,发挥着崇高客体的功能:一个被抬到原质高度的具有实证性的物质客体。一切对它的阐释,不过都是在逃避泰坦尼克号失事所造成的不可理解的可怕冲击力而已;不过是试图将原质降低到符号层通过赋予其意义,将其驯化而已;对于当时以及后世的人们来说,泰坦尼克号失事是一个不可知的存在物,它的盲目的、惰性的、虚无的存在刺破了任何符号界维系生活稳定性和统一性的面纱。围绕着对它的解释反而回溯性形成了快感之流,就像投入大海中的石块形成了一个海浪的漩涡,任何主体或者大他者都必须面对之、解释之、安抚之,赋予其语言意义秩序中一定的位置才能理解它。这是因为原质快感与人类的存在关系密切,拉康说:

我在一个声音可以被听到的地方,那声音叫嚷道“这世界是非存在之纯粹性中的瑕疵”。而并非毫无理由的,因为经过自我保护,这个所在使得存在本身衰败无力。这个所在被称为快感,而正是这个所在的不在,才使得这个世界空无。^②

换言之,正是快感开辟了人类思考自己“存在”问题的空间,快感也是遮蔽人类存在问题的源头。拉康的这一思想与海德格尔关于存在真理的遮蔽与敞亮有着密切的关系,从这里也可以看出拉康是一个有浓郁哲学追求的精神分析学家。

齐泽克在《欢迎来临真实荒漠》一书中借助于讨论美国2001年“9.11”事件,再度从创伤的角度阐释了原质快感。在“9.11”发生不久,齐泽克在《南大西洋季刊》上发表的一篇文章中就指出了它在当代社会和意识形态体系中的冲击力:

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第99页。

② [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版,第631—632页。

在紧接着爆炸之后的这些日子里,一如那些我们被深深地割伤但疼痛尚未完全打击我们的短暂片刻,我们仿佛生活在一个介于创伤事件与其象征冲击的独特时间中;事件将会如何被符号化,其符号效力如何以及会被用来正当化那些行动等,都尚未明朗。^①

他的这段话充分表明,原质快感是一个具有震惊性的创伤事件。或者更确切地说,它是围绕着创伤事件的震惊而积聚的各种社会以及主体快感凝聚的漩涡或黑洞。在一个风和日丽的日子里,突然一架大型客机撞塌了世界贸易大厦,造成了成千上万人的死亡。除了震惊,我们张大嘴巴,眼睛里涌出了泪水,这是怎么了?语言无能为力,思考一片空白。即使在过去7年后的今天,我们依然难以直接面对9.11散发着虚无的照片。它的出现和存在直逼人类的存在价值体系和一切符号秩序。齐泽克说,尽管无法祛除各种依附于其身上的理解,但“事件”抗拒理解,因为它刺破了任何现成的意义体系。正如中国台湾学者林淑芬所说,事件不按常理出牌,也无法事先给定意义。正是因为如此,人们对事件的体验总是启动哀悼工程,并召唤各式各样的概念挪用,由此事件具有了难以琢磨、无法决定的含混性和开放性。

事件意味着公共知识领域和象征秩序的断裂,各种被压抑的、边缘的、冲突对立的领域和力量都企图对它进行解释和符码化。围绕着断裂,意识形态的缝补和斗争就会展开和扩大,直到主人能指的出现压抑了这一事件的快感幽灵性,缝合了各种漂浮的能指,意识形态重新闭合,予以人们社会整体性和一致性,我们得以生活在一个充满意义和目标的、有自己位置和身份感的世界秩序中。创伤事件是世界的偶然性爆发,刺破一切现成的知识秩序,开辟了符号界的不可能性的空洞和重新符码化的空间。

创伤事件可以被体验为原质(Thing)——一个与存在有关的巨大的问

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·拉康:《欢迎光临真实荒漠》,王文姿译,麦田出版社2006年版,第10页。

号,但是,它如何与快感联系在一起,并称之为原质(物)快感(Thing - jouissance)呢?齐泽克说,遭遇 9.11,我们都被吓呆了。在精神分析学上,当出现巨大的事故或创伤事件之后,人们在相当一段时间内无法理解发生的事情,现实秩序失效,人处于震惊或惊悸状态中,弗洛伊德称之为“创伤性神经症”。这时人们的一切思维和快感(拉康意义上的快感不是快乐,而是力比多的能量和流动)聚集在此,成为一个死结,如果没有意义或者符号体系驯服之和解释之,人就会崩溃。齐泽克说:

正是因为它(创伤事件)是真的,换言之,由于它具有创伤/过量的特性,我们无法将之与我们所经验的现实结合在一起,所以我们被迫将它当作噩梦般的幽灵(nightmarish apparition)来体验。这就是著名的世界贸易中心大楼倒塌的影像所代表的意义:一种同时传递“原质”的影像、表象和效果。^①

如此以来,原质就不是什么快乐,而是一种超级力比多能量的急剧增加、聚集和过量,一般体现为巨大的痛苦。弗洛伊德在《超越快乐原则》一文中论述被体验为痛苦的快感过量与强迫重复的联系。弗洛伊德认为,人类心灵器官在正常状态下会维持一种力比多能量或心理兴奋流动的平衡,因为过量的兴奋就会被体验为一种痛苦,兴奋的递减才被体验为快乐,比如饥饿和性欲都是如此。如果外部刺激量过大,引起心灵器官紧张和兴奋量过大,则机体的神经系统会抵御这种兴奋流,形成了一种反精力倾注运动。一旦作为保护层的心灵器官的系统难以抵挡或者弱化来自外部的过量兴奋流的话,那么,二者就会合流进而突破保护层,造成弗洛伊德称之为的“创伤性兴奋”。

不过,恰恰是痛苦的力比多能量容易淹留于主体之内或身体之中,成为“创伤”,因为人类不会放过任何巨大的兴奋流事件,虽然被体验为痛苦,但也是一种痛并快乐着的快感。于是,主体或者大他者不断围绕创伤符号

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·拉康:《欢迎光临真实荒漠》,王文姿译,麦田出版社 2006 年版,第 58 页。

化的同时,也在追求作为快感流过痕迹的残余物,即对象 a。这一部分客体成为主体欲望的动因和欲望间性的交流物,同时它还是大他者在创伤后重建符号化的病症。主体不过是病症合成人,或者叫创伤后遗症,大他者不过是阐释自身裂缝的神经质防御。创伤神经症产生的原因就是抵御刺激的心理保护层遭到了大规模的突破,而创伤后遗症则是体验为痛苦的快感的回溯性重现,比如热烈的爱情以及爱情失败后的不断地强迫重复的回归,例如歌星刀郎的爱情创伤与艺术化这一创伤的爱情歌曲,既是创伤回归也是自我疗救。由此可知,从性质上来说,快感是创伤事件突破心理器官保护后围绕事件重现而出现的兴奋流或力比多能量的过量。齐泽克说:

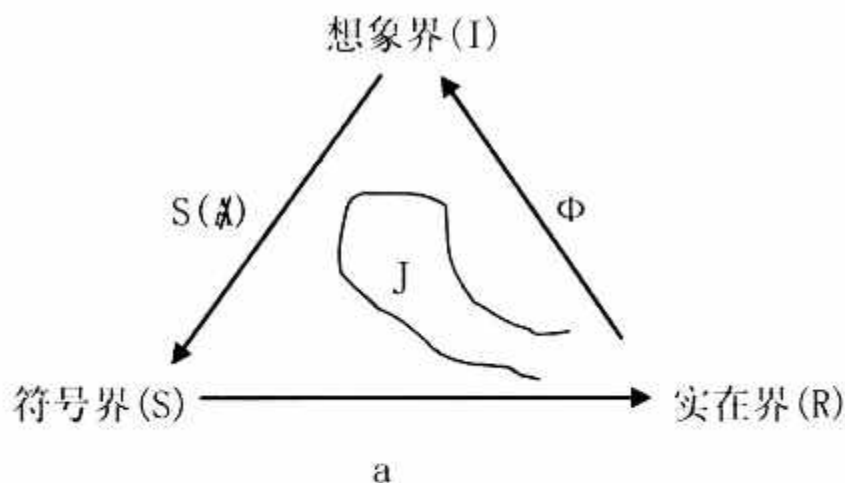
2001 年的 9.11 事件过后,当我们被那些飞机撞上世贸中心大楼的影像吓呆时,我们都被强制体验了“强迫重复冲动”,而超越快乐原则的快感(jourissance)就是:我们想要一而再、再而三地看到它;同样的镜头令人作呕地重复着,而我们从中获得空洞诡异的满足就是最纯粹的快感。^①

不论是弗洛伊德还是拉康,都坚持认为强迫重复原则(死亡本能)超越快乐原则,它更加强制性地控制人类主体的自由意志和能动性。强迫重复是对创伤事件引发的震惊体验之兴奋流凝集的痕迹的无限回溯性重现。快感依附于创伤的“某物”(Thing)上,比如泰坦尼克号、美国 9.11,就是齐泽克所说的原质快感(Thing - jourissance)。

二、处理原质快感入侵的三种方式

不论是主体还是大他者,都无法直接面对作为创伤的原质快感,它是揭示其空洞和虚无性的非存在。既然如此,世界如何处理源源不断的实在界之原质入侵呢?拉康在研讨班报告 XX《再来一次》中对此提供了一个图表。如下:

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·拉康:《欢迎光临真实荒漠》,王文姿译,麦田出版社 2006 年版,第 46 页。



齐泽克对这一图表做了解释：三角形的三个角分别代表了三个根本面向，它们共同组成了人类宇宙体系。实在界(The Real)是抗拒被符号化的坚硬的、创伤性的存在；符号界(The Symbolic)是语言、符号结构与能指沟通交换的领域，也是产生意义的意识形态秩序；想象界(The Imaginary)是捕捉主体之凝视的影像领域，直接上演快感和欲望的虚拟空间。这三者彼此交通、相互介入，共同构成了人类的现实世界。三角形中间的(J)指的就是原质快感(Thing - jouissance)，是个创伤的、剩余的快感深渊，它时时威胁要吞噬我们的现实，因此主体必须拼命逃避，并与之保持距离，免得被这一快感的漩涡所卷走。三角形的三条边不是意味着一个矢量决定另一个矢量，比如想象界(I)→符号界(S)不能解读为想象界决定符号界，而是想象界之符号化(symbolization of imaginary)。三角形三条边上的客体(符号)指明了驯服化或者正常化三角形中央之恐怖物(Thing)的三种方法，在某种程度上弱化了它的威胁性。

S(A)是被划线删掉的大他者的能指，标记除了符号层固有的不一致性，以及存在着某种抗拒符号化过程，并且导致符号层内部产生缺口与断裂的快感(物)的事实；a是拉康精神分析里的对象a(object petit a)，比如性倒错中的鼻子、脚、头发等等；大写的希腊字母Φ(phi)是充满魅力的形象或影像，它再现不可能的物

(Thing), 例如黑色电影中的致命女人形象。^① 这三个矢量在整个欲望图表中具有什么样的功能呢? 我们必须结合各自在图表中的相互关系来予以说明。

不可能性之能指 $S(X)$ 应该在欲望图 4 中“快感(jourissance)→不可能性的能指 $S(X)$ →幻象($\$ \diamond a$)→符号界 $S(A)$ ”循环中来理解。前面已经说过, 由于作为创伤的原质快感刺破了大他者既定秩序及其意义体系, 体现了符号界之空洞性, 暴露了世界的不可知、不可解、不可为的虚无。符号 $S(X)$ 就是代表了这一符号界不可能性、黑洞、裂缝的能指, 因此它是一个不可能性的能指。 $S(X)$ 产生于想象界之符号化的过程($I \rightarrow S$)中, 一方面它具有想象性、虚构性, 另一方面又具有符号性、能指性; 换言之, 它是一个想象出来的虚构能指。

由此可知, $S(X)$ 兼有符号界与想象界的两重特性: 其一, 代理原质快感之不可能性的能指, 符号界围绕这一缺失来建构。正如齐泽克所说, 符号秩序就是围绕着某种不可能性建构起来的, 符号必然性就是通过这全然偶然性的因素产生的。拉康的一个比喻生动地说明了它的作用——仿佛陶匠在中心的空洞周围旋转罐, 如同建筑师在空的容积中修筑宫殿一样, 与其说是造成遮蔽的假象, 不如说是遮蔽内部的空洞。其二, 它又是一个特殊的能指, 一个不可言说、无法命名的能指。或许正是因为它所代表的不可能性比如存在、原质快感、黑洞、不一致性都无一可用语言来言说, 才占据了一个崇高的、空洞的客体位置。达瑞安·里德说, “拉康用 S 加上 X 来表示一个指示某物的完全不可能的能指——指向一种不可能性的标志”。^② 对于符号界空洞与实在界快感冲击的表示只能用想象的虚构的能指来回答, 拉康就曾指出在欲望图表中处于 $S(X)$ 的是什么呢? 他回答说是“上帝”。当然这一上帝不是基督教信仰中的上帝, 而是一个无法用语言

① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》, 朱立群译, 桂冠图书股份有限公司 2004 年版, 第 264—265 页。

② [英] 达瑞安·里德:《拉康》, 黄然译, 文化艺术出版社 2003 年版, 第 116 页。

表达的代理了他者中的缺失和快感的上帝,一种无可理解的他异性。 $S(A)$ 是原质快感冲击后的不一致和快感的想象性能指代理物。

a 就是对象 a ,被语言符号秩序阉割后的躯体快感滞留的部分客体,比如头发、声音等。齐泽克说:

小他者是短缺,是启动符号性阐释运动的实在界之残余,是处于符号秩序中心的空隙,是要加以解释和阐释的神秘的纯粹外表。^①

对象 a 在欲望图表中构成幻象公式($\$ \diamond a$),因此,说明幻象的功能要从三个方面来看:第一,从矢量 $S(A) \rightarrow (\$ \diamond a) \rightarrow S(A)$ 说明,幻象填补大他者秩序中的短缺和社会不一致之处,同时也遮蔽和隐匿了大他者中的快感剩余。正是幻象的出现,主体通过幻象的框架和支撑点重新结构了原质冲击下的意义世界和现实。第二,从矢量 $d \rightarrow (\$ \diamond a) \rightarrow S(A)$ 说明,幻象是主体对于符号认同中大他者欲望疑问的回答,基于此主体与大他者建立了欲望的循环,认同了自己的符号位置,以自身之短缺去填补符号秩序之短缺,大他者把主体纳入了有效的能指链中成了为符号机器运转提供快感的部件。第三,从矢量 $(\$ \diamond D) \rightarrow (\$ \diamond a) \rightarrow d$ 说明,幻象是将驱力(死亡本能)与欲望(d)隔开的屏障。驱力的作用是颠覆欲望的惰性循环,而

“幻象为欲望固有的僵局提供了一个根本的理由:它建构了一个场景,在其中我们被剥夺了快感,集结在将其从我们这儿偷走的大他者中。在反犹太的意识形态幻象中,透过归咎于犹太人,认为他们从我们这里偷走了社会的快感(垄断商业利润、勾引我们的女人……),社会的对立敌意得到了辩解。”^②

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第252—253页。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第49页。

“穿越幻象”则抛弃了快感在大他者某处囤积的迷思,发现了驱力颠覆意识形态秩序的力量。幻象支持了快感在欲望间性上的循环,换言之,幻象坚信主体与意识形态大他者之间的快感交换被大他者转移了、正常化了。齐泽克说:“在某种程度上,幻象构成了我们快感的结构而使我们依附于主人,使我们认命接受牵制社会关系的框架。”幻象为遮蔽社会快感转移和享用状况而虚假地重组快感以维系和再生产意识形态秩序。“穿越幻象”就是要揭示社会意识形态秩序对快感的剥夺和非法挪用,透视社会围绕剩余快感运行的真相。比如,如果不是反犹意识形态幻象展演了犹太人囤积和挪用社会公共快感的话,我们就不会相信犹太人被屠杀的理由和现实,因此,幻象背后是快感的微观经济学。

字母 Φ (phi), 齐泽克认为是希区柯克电影中的“群鸟”, 即实在界母亲快感(原质)的冷漠的、想象性的客体化, 是在想象界中体现了实在界之原质快感的意象。从实在界到想象界, 或实在界之想象化就是艺术的、虚拟世界的领域。 Φ 代表了艺术世界中直接展现原质快感的艺术形象。齐泽克说, 它不是一个在主体间流通的客体, 而是一个不可能的快感的沉默体现, 简单地说就是想象实在界的快感。齐泽克指出, 瑞德利·史考特的电影《异形》(Alien) 中外星生物异种的卵生洞穴就象征了前符号界原质、活生生的快感实体的状况。异形本身就是令人恶心和恐惧的母性原质的残余, 是纯粹的实在界某物, 不能融合进符号界中。1996 年电影《龙卷风》(Twister) 中席卷一切的龙卷风漩涡, 很明显也是个代表了原质的恐怖客体 Φ 。这些恐怖之物在艺术领域中可以给人们直观和欣赏, 于是就变成了无害的直接与快感交锋的崇高客体了。

综上所述, 快感是包括意识形态秩序在内的符号界大他者形成的动因, 也是它极力要消解和包容的符合界内的缺失和裂缝, 社会随之建构而成。除了有原初快感外, 还存在着维系和再生产意识形态形式本身的超我快感和剩余快感, 齐泽克指出, 分析意识形态的快感层面, 才是穿越幻象意识形态迷雾的前提条件。

第二节 超我快感:意识形态的形式快感

齐泽克认为,原质快感是符号界(意识形态秩序)的原动力,也是破除意识形态的不二法门,因为大他者是围绕着某些创伤的不可能性架构起来的,通过幻象快感被驯服化、贵族化了。换言之,幻象遮蔽了意识形态快感应用的真相。齐泽克把意识形态理论大致分成了两个部分:

第一,是话语性的,即对意识形态文本的病症性解读。它导致了其意义的自发性体验的解构——它展示出一个既定意识形态领域怎样成了异质性的“漂浮的能指”的蒙太奇效果,成了它们通过某种“缝合点”的干预而集聚的结果;第二,意在剥离快感内核,意在说明一种方式,以这种方式超越意义领域,同时又内在于意义领域——一种用幻象构造起来的隐含、操纵前意识形态快感的意识形态。^①

他指出,意识形态的能指网络以某种方式控制着我们,这种方式的意识形态结果的最后支撑就是不可感知的前意识形态快感内核。由此,不仅需要理解原质快感对于意识形态秩序大他者的动力因,更需要分析快感作为意识形态秩序运行的形式因,以及快感作为交换性的客体如何在意识形态层级中传递和维护的。根据拉康的快感理论,齐泽克认为,由于对于原质快感的禁止才产生了律法,反过来律法产生了属于公法形式的超我快感,这是一个循环的过程。超我快感通过公法压制成为意识形态秩序公开文本的补充,是一种意识形态形式快感。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第174—175页。

一、从原质快感到快感律法： $S(\mathcal{A}) \rightarrow S(A)$

不管是弗洛伊德还是拉康，都认为超我强大的能量来源于本我，只不过前者认为超我是一种升华了的快感，后者则认为超我快感恰恰是本我（实在界原质快感）的转化。本来，原质快感是一种不可能性，因为它不能进入符号界之中，只能作为符号秩序的空洞而存在。齐泽克认为，快感（Thing - jouissance）是一个不可能接近的疆域，如同古希腊《安提戈涅》中的“埃特”（ate）：任何人都不能跨越的可怕疆界，否则必死无疑，它分割着某个空间或领域，一个是现实的，另一个是不可能性的实在界。对于恐怖之疆域，我们唯有禁止，把不可能之地变成禁区，这就是从不可能性之能指 $S(\mathcal{A})$ 到公开律法所经历的转折公式。齐泽克说：

换言之，这一反转所遵循的逻辑就是把实在界转化成符号界所遵循的逻辑：不可能—实在界变成了符号性禁令的客体。当然，悖论在于一旦被视为禁止之物，实在界—不可能性就会变成某种可能之物，即变成某种无法企及之物。这不是因为它内在的不可能性，而是以因为接近它会受到禁令的外部屏障的阻隔。^①

齐泽克的意思是通过把不可能性的快感立法为禁令，律法产生了。但在拉康看来，律法的悖论是禁止了一个本来没有的原质快感，才产生了快感，比如原始父亲享用原质快感的神话，是不可能的，但杀死父亲之后拥有了乱伦禁忌，以此人类才可以享用律法带来的快感。换言之，正是因为禁忌法则的存在，性关系的不可能才通过乱伦禁忌的形式予以客体化、符号化和驯服化；同时，因为禁忌法则的存在，儿子们才化解了“性关系并不存在”的虚无，对性法则的违禁和僭越才创造了各种幻象公式制造欲望、享用快感。对原始快感的禁止产生了律法，而律法则反过来产生了快感，如同拉康所说在欲望满足的门前树立一个绞刑架，正好带来了快感，否则就没

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《实在界的面庞》，季广茂译，中央编译出版社2004年版，第62页。

有快感,因为僭越与违禁公开律法是快感的来源和满足途径。简单地说,阉割带来了快感的秩序,这一过程就是代表原始快感的 $S(K)$ 到公开的律法 $S(A)$ (意识形态快感秩序的公开文本)的辩证过程。齐泽克说:

快感不是一个直接自发的状态,而是被一道超我的直言命令所支撑着——如同拉康一次又一次强调的,超我强制律令的终极内容是:“去爽!”(去快乐)。^①

从弗洛伊德角度审视,社会秩序与法律构建了一个遵循现实原则的社会现实领域,而道德律令则是无条件的超我命令,从不考虑现实加诸于主体的种种限制。超我律令就是“你能够,因为你必须”。社会公开法则平息现实利益,调节社会的动态平衡,而超我律令则通过引入无条件强制因素,在社会动态平衡中制造失衡。这一看似对立的公开法则与超我法则,就如同代表社会秩序的自我与代表社会“完美”秩序的超我一样,尽管有时是冲突的,但是更本质上是合谋的。超我的律令来自于社会大他者,它迫使我们为了履行义务而履行义务,有时甚至僭越和违犯了公开的法则,由于超我法则是内在法则,是无条件的大他者法则,所以它高于或者在更根本层次上维系着自我法则(社会公法)的秩序和效力。在维系和再生产意识形态公开秩序本身上,超我与公法有着根本的一致性。

那么,这种淫荡的超我律令寄生于或者存在于何处呢?齐泽克指出,超我的淫荡律令并不存身于某些病态的残余之中,比如黑社会、性行业等,而是粘附和存身于社会公开律法本身的形式之中。超我律令的基本特质就是“去爽!”,其形式成为驱使我们服从其命令的驱动力。换言之,只是因为它是道德律令而服从它,而不是因为一套其他实证性理由而服从它,这种道德律令就是公法形式本身的淫荡性。以一位父亲为例,他努力要安排一场周末户外郊游,但是在一次又一次的失败之后感到不耐烦,对孩子们吼道:“现在你们最好享乐去!”在假日旅程中,感受到被迫去享乐是一件很

^① [斯洛文尼亚]齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第261页。

普遍的事情,如果人们在旅行中不能尽情享乐,就会有一种罪恶感,这就是超我快感的强制性。

超我快感是意识形态秩序自身的形式快感或者律令。意大利法西斯统治者墨索里尼说出了这一真相:有记者问“法西斯主义者为何要统治意大利?纲领是什么?”他回答说“我们的纲领很简单:统治意大利”。法西斯的意识形态力量或者其快感基础很简单,就存在于其形式之中:它需要为了服从而服从,为了牺牲而牺牲。法西斯意识形态是以纯粹的形式命令为基础的:服从,因为你必须服从!它起作用的关键不在于牺牲的形式价值——为了什么牺牲,而在于牺牲行为本身就是牺牲的目的。这一意识形态的价值就是要求主体放弃快感,为牺牲而奉献。美国威廉·夏伊勒《第三帝国的兴亡》描述了法西斯意识形态塑造最成功的党卫军不惜牺牲、不顾任何军事原则和人性原则,拼命进攻前苏联的战斗精神。我们在其中发现了,意识形态形式中的超我快感如何支撑和运作的——他们把超我的淫荡快感存身于牺牲形式之中。意识形态秩序(形式)的超我快感不仅极权主义的法西斯意识形态存在,美国的民主意识形态也存在——在艾森豪威尔的“快乐的50年代”时期,超我快感的强制性被抬升到爱国主义的高度,如同白宫副官所说“今天,不快乐一事是非美国式的”。

二、意识形态公法压制超我律法

社会公法或意识形态秩序为了维系自身的运作与再生产,就必须分裂为现实原则的公开法则与阴暗补遗的超我法则,正如自我与超我的关系一样。在弗洛伊德的精神分析学中,自我针对现实原则,顺应社会秩序,并在其中找到满足主体需要的途径,而超我本身则是社会自我理想的内在化,上升成一种超越现实原则的伦理规范。超我不管现实是否能够实现律法规则,对自我形成压力,由此而产生犯罪感。根本上说,超我与社会法则是一致的,都在维系着社会公开的律法,虽然有时候超我的律法是对自我的现实原则(律法)一种强制,甚至是僭越。齐泽克说:

只要超我表明快感侵入了意识形态领域,我们也就能说,象征的法则与超我之间的对立指向了意识形态的意义与快感之间的张力:符号的法则担保了意义,然而超我则提供了快感,这种快感成为意义的不被承认的基础。^①

那么,超我在何种情况下出现以及它如何维系和补充公法呢?齐泽克回答:

权力架构本身从内部被分裂:为了自我再生产并牵制其大他者,必须依赖于其基础的剩余——用黑格尔思辨统一的话来讲,权力总已是其本身的僭越,如果要能起作用,它必须依赖一种淫荡的补遗。^②

超我出现在公共法则(在公共话语中阐明的法则)的失败之处;在这个失败点上,公共法则被迫在一种非法的享乐中寻求支持。超我是淫荡的夜间的法律,这个法律作为阴影必然加强公开的法律。^③

简单地理解,意识形态公法秩序与超我淫荡法律之间的关系就是我们现在所说的“规则”与“潜规则”。规则是透明的、公开的,但是这一公法要依靠不透明的、阴暗的、更具强制性的潜规则来支撑和控制。潜规则的作用在于补足公开法则不能解决或失效时的漏洞,即意识形态符号秩序的认同失败,还要依赖于超我律法对于公法失败的深层认同和维护。齐泽克说:“未成文规范的吊诡悖论式角色是对于外显的、公共的律法,它们同时是僭越的(它破坏了外显的社会法则)与更加强制的(它们是限定了被公共律法考虑甚至保证的选择范围之外的额外法规)。”换言之,公法必须对超

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版,第69页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第41页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版,第66页。

我的淫荡律法进行压制,使得其保留在“黑暗”中,才能维系一种意识形态秩序的表象,并补足公法。齐泽克通过军事意识形态公法对于军队中同性恋快感的压制,说明了正是同性恋力比多联系补足和维持了意识形态秩序的运转。美国克林顿政府用“不问,不说”的妥协方式解决美国陆军中的同性恋难题,这一政策表明同性恋不被公开允许,但是被默许存在,以此迫使军队中的同性恋处于黑暗的状态——同性恋可以被默许,但是必须接受关于身份认同的询问和检查。为什么军队那么强烈地反对同性恋呢?齐泽克对此做了精辟的解答:

“只有一个可能前后一致的回答:并非因为同性恋行为对被
称为军事团体‘阳具父权’的力比多经济造成威胁,而是军事团体
的力比多经济本身依赖一个受到阻碍/否认的同性恋行为,因为
它是军人男性同盟的关键构成因素。”^①

齐泽克自己曾经在前南斯拉夫人民军中服役,人民军对于同性恋极度恐惧,一经发现就解除军籍,并受到军队舆论的鄙夷。但是与此同时,人民军的日常生活中却到处充斥和弥散着同性恋力比多暗示。比如齐泽克与另一个来自塞尔维亚克族的士兵见面打招呼语,就是互相以“操你妈”“操你妹妹”来问候。在不同的层次上,军队与学校中存在不同程度的老兵虐待新兵、老生欺负新生的现象,这也是同样的道理。例如,日本军队对新兵的虐待、美国海军中资历深的老兵对新兵的殴打和羞辱,它们不能被公开曝光,只是维持在公法压制的状态下补足公法秩序。一旦这些行为被公开引起社会公众愤怒,不是在于虐待事情本身,而在于将之公布于众,破坏了意识形态公法的表象。齐泽克认为,表象不仅仅是表象,它既是脆弱的又是坚硬的,因为表象会影响有利益关系者的符号位置。军事意识形态中的快感补遗不是军事规训的性欲化,而是规训程序的结构性的补充因素,可以说只有快感补遗因素存在时,军事规训程序才能发挥正常的运作。或者

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第37页。

说,梁山好汉如果没有以“义气”形式出现的力比多经济的补遗,那么,强盗的法律就不会有效,也不会出现所谓的纪律。

由于超我律令比想象性认同更内在化,因此,意识形态公法补足的超我是更深层的塑造共同体的法律。如果公法是理想自我的认同法则,那么,超我的淫荡法则是自我理想的认同法则。意识形态秩序内在分裂为自我公法与超我快感(力比多经济)法则,这是历史性的。在西方传统的家长制专制社会中,公法秩序与快感私法是对立中的统一。也就是说,对法律的内在违法采取了一种公开的快乐地颠覆权威的形式,比如狂欢节中国王扮装成乞丐、女性对男性的戏谑和辱骂、公共法律的暂时悬置等。米哈伊尔·巴赫金《拉伯雷研究》就深刻地阐明,作为周期性违犯公法的颠覆形式的狂欢节,对社会秩序(公法)永固是必要的,它承担着稳定公法的功能。如同巴赫金在书中所说,狂欢节是中世纪黑暗、严肃制度的暂时的透气孔,否则会被憋死的。

齐泽克认为,最能把人们团结在共同体中的东西,与其说是调节共同体正常运作的日常法律认同,还不如说是对违犯法律、悬置法律的特别形式的认同。用精神分析的术语来说,这就是对一种特别的超我快感的认同。当代“平等、自由”的资本主义意识形态下,公法与淫荡超我的律法也发生了急剧的变迁:超我法则不再直接对立于公法,成为表面上被禁止,而实际上补充的、粘附于公法上的结构因素;某些狂欢节的残存形式比如犯罪、吸毒、虐待俘虏等成为被压抑了的社会快感的出口。超我法则发挥作用的方式就是僭越公开法则,用通俗的话来说,前者对后者的作用是“小骂大帮忙”。

1992年好莱坞导演罗伯·雷纳的电影《义海雄风》(A Few Good Men)就讲述了两个水兵根据潜规则“红色法则”谋杀另一士兵的故事。这个“红色法则”是水兵的伦理法则,非法地惩罚战友是为了提倡一种群体价值至上的认同行为,并以此增强群体的内聚力。超我律法,一方面,躲在公法禁止的后面,在公共场合人们假装对此一无所知或者否定它的存在,然而它发挥作用的方式就是僭越和违犯公开法则;另一方面,它代表着最纯粹的

“共同体精神”，极尽强大的压力迫使个体服从于群体认同的命令，以此来维护意识形态秩序。

例如，我们在小学的时候跟同学打架，无论谁是谁非都不重要，重要的是不能告诉老师。一旦发现谁把这一隐匿的伦理法则曝光于大他者公法，他（她）就成了“告密者、胆小鬼”，马上被排除在实际学生集体之外，被真正的共同体所拒绝。尽管当代意识形态中，公法与超我法则发生了结构性变化，但是在更高层次上维护共同体的认同这一目的是不变的。比如，美国1920年代南方白人聚结地区的“三K党”，公法禁止对黑人实施私刑，但是他们依然对黑人残酷杀害或者殴打，即使被发现也被认为是犯了可以被原谅的错误，白人共同体依然视之为“我们的一员”；一旦某个白人拒绝参加或者向公法告密，则会被逐出或者孤立于白人社区，不再是共同体的一员，因为他拒绝认同共同体的特殊犯罪形式。

三、当代犬儒主义意识形态幻象

意识形态公法与超我法则之间的间隔导致了当代犬儒主义意识形态的诞生。齐泽克说，在后社会主义东欧国家和美国当代消费主义意识形态中，我们知道意识形态公开秩序的虚假性和功利性，但是却无法摆脱这种意识形态控制。他在此超越了马克思关于意识形态是虚假意识的论断，并指出单纯地从认识上揭露和批判意识形态的虚假性、功利性和阶级性是不够的，因为当代意识形态已经不是经典资本主义时期“他们虽然对之一无所知，却在勤勉为之”的“知”的阶段了。当代资本主义意识形态中，齐泽克指出主体的幻象处于“做”的现实和行为之中——“他们清楚地知道自己所作所为，但他们依然我行我素”。换言之，犬儒主义意识形态是当代资本主义的意识形态模式。在其中，人们承认隐藏在意识形态普遍性下面的特定利益，也承认意识形态公法与现实之间的距离，对意识形态公开文本予以嘲讽和揭露，但是却无法触动意识形态的基础。一方面，因为意识形态单靠文化批判和知识揭露是不够的，看破公法的裂缝和表象的虚弱性不过是对官方意识形态的一种不正常的“否定之否定”，另一方面，意识形态的

机制不单纯依靠公法的话语能指体系,更重要的依赖于超我淫秽的补遗。齐泽克说:

犬儒主义者站在淫荡的阴暗面上嘲笑公开的法律,却丝毫没有触及淫荡的阴暗面。只要已经渗透到这个阴暗面的快感是在幻象中建构起来的,我们就可以说,犬儒派尚未触及之物就是幻象,而幻象却是公开的、书面的意识形态文本的幻影般的背景。严格说来,犬儒式的洁身自好与对幻象的完全依赖,是相辅相成的:如今典型的主体是这样的人,他一边对公开的意识形态表现出犬儒式的不信任,一边毫无节制地沉浸在有关阴谋、威胁等大他者快感的极端形式的妄想狂的幻象之中。^①

简单地说,由于意识形态公开法则与阴暗的超我法则分裂了,人们站在超我阴暗的立场上来批判公法,却落入了超我阴暗法则的陷阱——不相信公法和嘲讽“民主、正义”背后的阶级压迫和功利性,但是却信任淫荡超我的法则。齐泽克说,美国最大的意识形态是认为美国重要政策是由一群超级家族的聚会所制定的,属于组织的全部社会精英每年在旧金山组织淫荡的晚会……这种犬儒主义的幻觉就在于在意识形态背后存在着超越意识形态的东西,即存在大他者的大他者,这就是犬儒主义只能揭露而不能穿越的意识形态幻象。

《黑客帝国》就充分显示了当代犬儒主义主体的妄想狂发作,它显现了当代资本主义幻象——在现实符号秩序裂缝(残缺的大他者)之背后存在一个决定意义的大他者(母体),人类是电脑机器母体汲取快感的电池,要想拯救人类只有打破大他者之大他者。幻象背后一无所有,社会并不存在,这才是意识形态的真相,而不是相信符号大他者背后存在淫荡超我之快感的大他者(matrix)。这一存在“大他者之大他者”的想法本身就是一个妄想症的幻象建构,当人们明白幻象不过是遮蔽了社会的不一致性,就穿

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第145页。

越了幻象,到达了意识形态的终结之时。因此,齐泽克说,犬儒主义意识形态不过是当代资本主义意识形态新的幻象形式,还远不是“后意识形态”时代。

总而言之,原质快感作为符号界形成的动力之源和毁灭之源,只有把不可能性之实在界设定为禁地,把创伤之快感的黑洞转化为禁令,律法才得以诞生。律法自身形式的快感,就是拉康所说的超我律令“去爽”,它体现了意识形态本身形式之无条件命令的强制性。为了再生产和维护意识形态秩序,形式本身分裂为意识形态公法与处于被压制的阴暗超我律法,后者对前者起到了结构性的补足和支撑作用。这一分别让我们可以看到当代资本主义犬儒主义意识形态的基本悖论和幻象。齐泽克用一段话总结了超我快感律令的建构与解构功能:

权力有赖于一个淫荡的补遗,也就是说,做为一个影子二重身,淫荡的暗夜律法(超我)必然伴随着公共的律法。关于这个淫荡补遗的地位,我们应该避免落入双重陷阱,既不可把它尊荣是具有颠覆力的,也不可将其视为是巩固权力建筑的伪僭越(就像暂时悬置权力关系的仪式化的狂欢节)而将其放弃,而是应该坚持它不被决定(undecidable)的特色。只要淫荡的未成文法则停留在阴影里,它就支撑了权力;一旦它被公开认出,权力的建筑就没了章法。^①

第三节 剩余快感:意识形态的交换快感

虽然超我律法以淫荡的快感补遗意识形态公法,但是在意识形态幻象层面上,统治阶级依然遮蔽他们享用超我快感的真相。不仅意识形态的核

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第111—112页。

心充满了快感,而且统治阶级还通过意识形态幻象来遮蔽、转移和控制快感的分配。意识形态幻象展示作为政治因素快感的意识形态的歪曲分配与控制:快感的丧失与恢复(比如官僚体制、犹太人,非法移民),不仅大他者可以囤积快感,独享快感,而且某个团体或者个人也可以独享快感。快感作为意识形态核心,意识形态幻象不同就是处理快感享用的途径不同,它上演了一出经过意识形态规划和改写的快感分配图。格林·戴里在《与齐泽克对话》中总结了剩余快感在意识形态理论中的位置,他说:

齐泽克作品中的一个中心范畴就是拉康经常提到的“快感”。进入社会符号秩序的条件之一就是要抛弃快感,但是这个符号秩序本身是有某种幻象来支撑的,这种幻象就是展现快感的丧失和恢复的。^①

一、什么是作为对象 a 的剩余快感?

什么是剩余快感呢?它具有什么样的内涵呢?按照拉康的学说,剩余快感就是对象 a,反过来,从对象 a 的产生和特性可以进一步理解剩余快感。在“幻象”一章中,我们简单解释过什么是对象 a,在这里我们再次遭遇这一神秘的概念。拉康曾经自豪地说过,他最大的学术成果就是对精神分析学中对象 a 的发现。或者说,几乎拉康的所有理论都是从不同侧面去阐释对象 a。从快感的角度来探讨对象 a,就追溯到了对象 a 的源头了,因为对象 a 得以形成在于它是原质快感的剩余,是剩余快感本身。前面我们已经说过,对象 a 是实在界快感的剩余:它是实在界的回溯性在场,代表着母体的愉悦和快感的残留碎片;它是符号界的能指链中脱落下来的残余,是带着象征意义的不可被符号化的东西;它不是一个实际的物品,只有这一物品在想象中与身份焦虑联系起来才成为对象 a。那么,从对象 a 的悖论性质反过来也可以增加对剩余快感的理解。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第115页。

齐泽克对拉康的对象 a 做了一定的阐释和发挥,他总结了以下几个方面。

1. 幻象的对象是著名的对象 a……。对象 a 是“没有所有物的对象, a 是一包缺少存在的所有物”。关于对象 a, 我们需要一直记住的第一件事是它是由它自身与它自身的对立面和/掩饰来组成。对象 a 近似于一个纯粹的短缺和虚空, 欲望围绕着它运转, 它同样也引起欲望, 并且取消这个虚空的想象性要素, 通过填满它而使它不可见。当然, 这个观点是不存在不被要素填满的短缺: 填充者维持着它所掩饰的东西。比如齐泽克对于资本主义经济社会中作为对象 a 的“可口可乐”的分析。

2. 在这种精确意义上, 对象 a 是一个肛门对象。在拉康的理论中, 人们经常把肛门对象看作是表意元素: 关键是发生在主体间经济中的转换作用……。无论如何, 在礼物等东西的这种象征化状态之前, 在不可象征化的剩余的严格意义上, 这种剩余在身体象征化之后依然保留着、记录进象征网络, 大便便是对象 a: 肛门期的问题正好在于我们如何处理这个剩余物。因为这种理由, 动物是在遭遇如何处置大便这个问题的那一刻变成人的, 这个拉康的论断正式地和严肃地提出了: 为了使这个不愉快的剩余成为一个问题, 身体必须已经被吸入象征网络。

3. 人们应该重视对象 a 的完全的主体间状态: 对象 a 是某种“在比我自己更加是的我之中”的东西, 他在我之中看到了这个东西。

4. 对象 a 不同于原始的(大写)原质。大写的原质(thing)的状态纯粹是本体水平的, 它代表着一个不可还原的本体的过剩, 它逃避了间空, 即实体在其中出现的本体论的间空; (大写)原质还没有成为一个“内在于世的”实体而出现于超验的本体论地平上, 就这一点而言, 它是一个关于本体的 X 的悖论。相反, a 的状

态是纯粹的本体论的,即 a 作为幻象的对象是这样的一个客体,它是一个空的形式或框架,规定着实际的实体的状况。(这就是我们解释拉康陈述的公式,根据那个陈述,幻象是我们“现实的意义”的最终支持。)^①

5. 对象 a 的悖论就是虽然是想象的,它却占据了实在界的位置,即它是一个非镜像的对象,没有镜像,同样地也排斥任何移情关系、任何同情承认的关系。……,对象 a 就是超出任何实际对象的剩余快感与对象之间的等号,换言之,a 恰恰代表了“不可能的”对象,它使永远不能成为一个实际对象的东西具体化。按照他的理解,对象 a 意味着力比多不得被理解为一个对象,一个“无实体的器官”,而不是一个自由漂浮的能量的蓄水池。我们在这里涉及的是原因:正是在剩余快感成为对象的条件下,欲望(也就是主体)才具有一个原因。^②

上述意思简单地归纳为三点:其一,对象 a 是阉割剩余物,或者说,符号阉割造就了快感剩余;其二,对象 a 作为肛门对象,是主体间性的欲望动因,同时引申至社会层面,它也是主体与大他者之间交互性的动因。其三,幻象的对象是对象 a,也就是说对象 a 是欲望的客体成因,而不是欲望的对象。区分开这一差异,对于分析作为对象 a 的剩余价值和资本主义经济至关重要。反过来理解也是如此。

剩余快感作为对象 a,第一,是被阉割(剥夺)才创造了剩余,对象 a 就是剩余快感,从个人历史性来讲,是婴儿离开母体后产生的部分客体;从社会角度来讲,对象 a 也是剩余快感,比如剥夺所有社会化快感在幻象场景中上演“快感”的转移,例如资本家与工人之间、原住民与非法移民等社会对抗和对立之中的快感差异和裂缝。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社 2004 年版,第 231—236 页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社 2004 年版,第 60—61 页。

第二,剩余快感作为流通客体,具有交换价值,正是剩余快感的存在和对对象 a 的追求才使得主体产生欲望,进入大他者的欲望交流的间性网络之中;对于社会也是如此,如果没有剩余价值这一资本主义的对象 a,如果不是追求剩余价值的话,恐怕就没有资本主义社会生产力和社会大生产的发生。正是剩余快感作为社会快感经济学的交换价值,社会才被想象成和架构成一个充满快感的有机整体、快感可以被某个集团或者阶级所霸占和享用。因此,意识形态幻象,才会掩饰、遮蔽和歪曲快感的真正分配,进而把快感囤积于统治阶级及其统治机器中。

第三,剩余快感作为对象 a,与马克思的剩余价值有着同宗同构的关系。拉康认为,是马克思发明了剩余快感这一概念。齐泽克反过来认为,马克思的剩余价值因此也具有剩余快感的对象 a 的性质:即欲望的对象与欲望客体成因的不同区分。

作为对象 a 的剩余快感是如何产生的?换言之,剩余快感之所以是剩余或者过量的原因是什么?齐泽克说:

给剩余快感下了个定义:它并非仅仅将自身置于某些“正常”的基本快感之中的剩余,因为快感同样只呈现在这种剩余之中,因为它是一种构成性的“多余”。如果我们减去剩余,那我们就会失去快感。^①

齐泽克在与格林·戴里的学术对话中详细解释了“剩余快感”的内涵。他指出,快感必须是剩余的,也就是说,原始的原质快感进入符号界之后,就遭到了符号秩序的弱化、阐释和阉割,因此,人类主体为了进入符号秩序中,就必须抛弃快感。比如婴儿成长为幼儿,就是一个脱离母体的原始快感进入父性的符号秩序过程,同样也是一个快感被阉割成部分客体的过程。这样就造就了剩余快感所积存的部分客体,比如眼神、粪便、某一器官等存在了快感的残余滞留,正是在对这剩余快感的依存对象的追求中,主

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第73—74页。

体才成为偏执的主体,产生了幻象和欲望。对于社会快感来说,也是如此。齐泽克在这里强调,对于剩余快感我们应该避免一个错觉,即认为我们所抛弃的和被阉割的快感就是我们曾经拥有的东西。拉康的基本悖论是,我们在这种抛弃和被阉割的姿态中创造了我们以为曾经丧失的快感幻觉。

例如,弗洛伊德的关于性关系的原始父亲的例子就充分说明了这个道理:我们以为快感被一个暴虐的、享受的父亲所霸占,基于此才有了被禁止的性的快感(乱伦),才有了性关系的产生。用《圣经》里上帝创造万物的神话模式来理解,剩余快感类似于此,本来天地无一物,正是语言创造了一切,阉割才造就了剩余。由此可知,剩余快感 = 阉割/剥夺/遮蔽 + 无,或者表述为:对象 a = 部分客体 + 失去的原质。齐泽克用资本主义的最终商品,同时也是个人化的剩余快感的可口可乐说明了剩余快感的特性。他指出,可口可乐作为商品没有基本的使用价值,比如像水一样满足口渴、像酒一样缓释紧张,也就是说它不直接让人满足和喜爱;但是可口可乐超越了一般的的使用价值,承担着超越满足的纯快感剩余的功能,在消费主义时代我们所追求的神秘的、难以捉摸的 X。齐泽克说:

可口可乐的悖论就是它不是一种普通商品,只是凭借它的使用价值被转化为纯粹的交换价值的维度来表达(或者以此作为补充)……,在这一意义上,在不含咖啡因的减肥可乐的例子中,我们难道不是几乎完全“喝着打着某物(something)幌子的无(nothing)”?^①

二、作为政治因素的剩余快感的交换

剩余快感具有交换价值,使它成为一种政治因素。作为政治因素的剩余快感,既是一种真实的生理、心理快感,同时又是一种意识形态幻象下的虚拟快感,后者改造和转移了社会基本对抗所存在的快感差距和对立。例

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《易碎的绝对》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第20页。

如,在当代部分中国农民工的性压抑、性快感的剥夺与贪官的性膨胀、性快感的大量囤积,展示了社会中快感分配的不平衡和不平等,而意识形态幻象的作用就在于如何化解和转移这一快感差距和对立状况。齐泽克指出了幻象与剩余快感的关系:幻象是关于快感的丧失与恢复的歪曲分配和解释。他说:

关于快感的第二点是有关幻象和快感之间关系的。幻象最终是关于“快感是罪恶”的幻象,但是从双重意义上来说的。幻象不仅明确地表达了快感的罪恶,还展示了快感是如何丧失的……。幻象并不是“啊!上帝!我们拥有它”,而是关于快感是如何丢失的,是如何被偷走的。^①

意识形态幻象表达的不是快感的真实状况,而是展示了我们的快感如何被剥夺、挪用和占有的。这种剩余快感并不是真实的、先天存在的,而是具有回溯性质。好比自由,当我们拥有自由的时候,并没有感受到自由的存在,一旦失去了自由,才会感受到自由被剥夺的痛苦,而意识形态幻象的作用就是通过展示自由快感是被谁挪用和占有的,以此来遮蔽自由快感的真正被霸占和挪用状况。

2005年10月27日巴黎郊区发生了青少年移民的大骚乱,他们烧毁车辆、打击警察、抢劫商店。法国政府把这一下层移民反抗政府的运动命名为“骚乱”,并把它与移民政策和民族歧视的问题联系起来阐释。当然,反政府的运动不能说与上述问题无关,但是把移民与原住民、非裔法国人与白种法国人对立起来,就建构了一个意识形态的幻象:白种原住民挪用和占有了非裔移民应享有的平等权利与快感。这一意识形态幻象所真正遮蔽和歪曲的是当代法国资本主义对第三世界工人阶级的剥削,全球资本主义经济是一种世界性的后殖民经济,发达国家的资产阶级与第三世界国家工人阶级的矛盾才是真实的经济矛盾和阶级矛盾。巴黎的骚乱得以让法

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第115页。

国资产阶级政府构架了一个移民的快感被原住民剥夺的意识形态幻象,借此来掩盖法国资本主义经济对于非白种法国工人阶级的剥削。由此可知,参与巴黎郊区骚乱的不是城市边缘的“非裔弱势群体”,而是失去工作、教育和医疗等机会的赤贫无产阶级;暴民的快感不是被白种原住民所挪用,而是被以跨国公司为代表的法国资产阶级挪用了工人从来也没有完全享用过的快感。

反之亦然,近年来在德国、英国等欧美国家出现了许多袭击外国人或者移民的“光头党”,齐泽克用意识形态幻象的快感经济学分析了这一现象。他认为,光头党的袭击行为中看不出明显的自我利益算计和意识形态的认同,也不单纯因为外国人抢了他们的饭碗或者威胁了西方的价值体系。对于袭击外国人,光头党人的回答是“打外国人让我感觉很好,他们的在场打扰了我”。齐泽克指出,这是一种罪恶主体与他欲望未得到的对象原因之间的关系上发生“短路”所致的本我罪恶。光头党的意识形态幻象:他者(犹太人、日本人、非洲人、土耳其人……)“打扰”我们的东西是他似乎拥有与对象的一种特权关系——他者要么占有着对象(财宝),已经从我们这里夺取或偷走了它,例如纳粹德国对犹太人的态度;要么他者的在场本身就构成了我们占有对象的威胁,例如当代的欧美光头党。简言之,光头党和当代种族歧视者的幻象必须到快感的客体成因去寻找,他们认为对象a被他者所偷去或者非法霸占了,必须要夺回从来不曾拥有的对象a——剩余快感进而发生了暴力。他说:“脱离对欲望的客体成因(在定义上,是未得到的)的参照,光头党对他者的‘不宽容’便不能充分地理解。”

齐泽克总结了幻象与剩余快感的关系说:

幻象为欲望固有的僵局提供了一则根本的理由:它建构了一个场景,于其中我们被剥夺了快感,囤积在将其从我们这儿偷走的大他者中。在反犹主义意识形态幻象中,透过归咎于犹太人,认为他们正从我们这儿偷走社会的快感(积累商业利润、勾引我们的女人……),社会的对立敌意得到了辩解。而在“穿越幻象”

里,我们在围绕着失落的客体的空无处的恶性循环中发现了快感,进而抛弃了快感必得在某个其他地方被囤积的痴念。^①

正如资产阶级否定剩余价值以掩盖对工人阶级的真实剥削一样,资产阶级的意识形态也同样制造和否定剩余快感,用来掩盖真实权力衍生的快感以及这种剩余快感对于权力统治秩序的支持,并且通过意识形态幻象主动改造和歪曲剩余快感的分配和享用情况,制造某些阶级或者集团囤积剩余快感的假象,转移社会矛盾和基本对抗。犹太人、非法移民就成为意识形态幻象转移剩余快感的例子。因此,穿越意识形态不仅要分析意识形态的话语形式以及意识形态幻象,而且还要找出这幻象背后的意识形态快感的微观经济学。

剩余快感作为政治因素的原因在于,统治阶级通过榨取剩余快感以维系和润滑权力系统和官僚机制。意识形态大他者享用剩余快感的方式在于制造超出一般快感的剩余,剥夺主体的快感以满足统治系统的快感经济,从此可知,齐泽克所论述的意识形态剩余快感是一种额外的施虐快感,尽管法西斯主义与斯大林主义享受剩余快感的方式不同,但是来源却是异曲同工的。

如何识别意识形态的剩余快感呢?或者作为政治因素的剩余快感在哪些地方显现呢?齐泽克认为,这种意识形态的剩余快感核心不是一种形而上学的理性思考和经验,而是弥散在我们日常生活和交往之中的,它属于权力的底层的微观的经济范畴。齐泽克通过分析纳粹大屠杀的刽子手阿道夫·艾希曼的快感经济,透视了意识形态系统产生剩余快感的奥秘。汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)在《耶路撒冷的艾希曼》中提出的“平庸的邪恶”(banality of Evil)说,她认为,艾希曼在大屠杀中犯下了弥天大罪,但他的动机却是极平常的服从命令和尽忠职守。在艾希曼身上,阿伦特看到了平庸邪恶活生生的体现,“除了一心向上爬之外,艾希曼确实没有任何动

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第49页。

机,……用通俗的话来说,他只是不知道自己在做什么。”或者说,阿伦特认为,艾希曼对300万犹太人的死亡是不负责任的,因为他不过是作为纳粹国家机器的一部分在执行希特勒的灭绝犹太人的政治命令而已,应该在审判席上的是希特勒和希姆莱。

但是,齐泽克不同意阿伦特的“罪恶的平庸性”解释,认为她一味把艾希曼化约成了一个“忠于职守、执行命令而不顾道德伦理的模范公仆”,忽略了执行大屠杀政治行为上的两个基础意识形态层次。其一,是纳粹反犹意识形态幻象,认为犹太人偷走和挪用了德国人本应享有的快感,并借此解释了德国20世纪30年代的经济危机和社会对立。这一幻象的屏障使得纳粹党主体得以在正常的人性工作与残酷的杀戮冲击之间保持间距,中和一部分实在界的创伤冲击波。其二,是纳粹国家机器中官僚以及军人的屠杀行为中的快感经济基础。齐泽克认为,他们在自己的所作所为(比如严刑拷打、杀戮、肢解……)之中获得了倒错的施虐快感,这就是额外快感来源的纳粹政权的官僚性化。

对于一种极权的意识形态仪式,人们迫于现实生存是普遍服从的,但是它还必须从人们身上抽取一种除维系正常社会大生产和社会律法运作的必要服从之外的“额外服从”,以此来支持官僚阶层和为意识形态仪式提供经济学快感动力。虽然必要服从与额外服从的客观界限并不存在,但是可以认为人们为了活命而为之的服从是必要的,而在这一服从中为官僚主体提供了额外快感的时刻,就是多余的额外服从了,其逻辑如同马克思的必要劳动价值与剩余价值一样。齐泽克指出,意识形态国家机器以及官僚化就是依赖于榨取人们更多的额外服从所带来的额外快感(剩余)而生存的。那些纳粹的军官们知道发生了什么事情,其理智和意识是清醒的;他们也不是病态的虐待狂和性倒错,在私人生活和社会生活中依然是一个温文尔雅的文明人,不乏道德和伦理的光芒;他们没有被迫去执行屠杀的命令,拒绝执行这一命令的人也没有受到惩罚,也就是说他们是自由选择的主体,因此执行大屠杀的主体是负责的、文明的、成熟的、有选择能力和机会的德国人。

不过,问题是为什么他们会去做这样灭绝人类的罪行呢?齐泽克的答案是在政治无意识(幻象)下获得了官僚化的剩余快感。他说,刽子手按照繁复的行刑程序进行杀人岂不是从中吸取了过量的快感和刺激?毫无意义的犯人晨间出操岂不是为了折磨他们而更让人满足?不直接鞭打犯人而是在维护犯人身体健康情况下将痛苦加诸他们岂不是增加了卫兵的权力欲望?党卫军士兵在年老的犹太妇女头上撒尿难道不是为了惩罚之外的额外快感?一切超出意识形态话语文本要求和现实目的要求的行为必然带有大量的额外快感。正如大屠杀的负责者艾希曼所说:“当我走进坟墓时,我会因为杀死了500万犹太人而大笑,这件事给我带来了极大的满足和快感。”^①由命令而提供、由屠杀而彰显的非必要的多余的那种不被公开承认的剩余快感,虽然与公开的意识形态文本矛盾,但是它是纳粹意识形态公开的秘密,正是这一集体淫秽的秘密作为快感经济支持了幻象和大屠杀行为本身,是纳粹意识形态和政权的黏合剂。齐泽克说:

再强调一次,我们的重点是……:只要他做得很爽,他就得负有责任。很清楚的是在对犹太人的大屠杀中,此幽微而内隐的强制性生发出了作为一个较大的、超越个体之实体的部分——浸于一个集体意志之中的额外快感。^②

齐泽克认为,就性质上来看,极权主义意识形态的剩余快感是一种施虐快感。虐待狂(sadism)也称施虐淫,是指通过对异性施以精神和肉体折磨,造成对方痛苦与屈辱来实现自己性快感的一种变态行为。施虐狂之名

^① 阿道夫·艾希曼(Adolf Eichmann),是纳粹德国的高级军官,犹太人大屠杀的执行者。在1961年耶路撒冷法庭以“人道罪”审判艾希曼时,他声称自己一切行为都是服从命令,以此来推卸屠杀犹太人罪责。阿伦特在《耶路撒冷的艾希曼》一书中指出,艾希曼不是一个杀人的机器,而是一个有人性的人,不过是执行了纳粹的灭绝政策和意识形态。该书引发了西方学者对于“恶”的思考和争论,相关资料可以参考:[美]汉娜·阿伦特等,《耶路撒冷的艾希曼:伦理的现代困境》,孙传钊等译,吉林人民出版社2003年版;[美]汉娜·阿伦特,《极权主义的起源》,林骧华译,生活·读书·新知三联书店出版2008年版,第十二章“执政的极权主义”。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第88页。

来自于18世纪的法国侯爵萨德,通常施虐者通过鞭打、火烧、撕咬异性肉体以及用语言辱骂异性来获得快感。在精神分析学看来,施虐狂之所以变态,不是因为它不同于常态的性行为模式,而在于替代了正常性快感获得途径。施虐狂的快感来源就是建立在异性的身体或精神痛苦之上的,是一种超出性或者生存常量的快感,因此属于额外快感性质。一旦失去了这一“额外的过量”,而获得恰好对应的性快感,则施虐狂的欲望动因就不复存在了。

萨德的《朱斯蒂娜》中的女主人公爱上一个放荡的、具有施虐倾向的贵族公子,但是他却强暴了她,因为正常的爱情所引发的性行为不能满足他的施虐欲,只有施虐才能收获额外的快感,尽管朱斯蒂娜可以为他做任何事情。从纳粹国家机器从人们的额外服从中榨取额外快感上可知,官僚性化的意识形态仪式和体系产生并维系自身的是一种施虐快感,一种通过额外的、复杂的理性程序施加主体而产生的虐待狂快感。剩余快感不是以臣服他人为目的,就如同施虐狂不是以性交为目的,而是以理性的精神、准确的执行来虐待和侮辱主体为目的,因为它的目的就是剩余快感。或者,我们简单表述为“剩余快感就是以获取并保持剩余快感为目的”,这就是意识形态符号秩序的动力支持和经济基础。齐泽克说:

(施虐狂与受虐狂的对立)……更接近是机构和契约的独立。萨德主义遵从机构的逻辑、机构权力的逻辑,它折磨它的受害人并且从受害人的无助的反抗中取乐。更准确地说,萨德主义在淫秽的、超我的阴暗面起作用,这一阴暗面必然像阴影一样补充和加强着“公共的”法则。^①

对于意识形态权力的微观物理学来说,剩余快感是必须的。正如齐泽克所说如果减去剩余,那就没有快感了,同样如果减去剩余快感,那就没有意识形态秩序本身了。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版,第115页。

齐泽克根据拉康的理论提出,面对这种以剩余快感为目的的意识形态秩序,产生了两种知识分子或者左派与右派两种的意识形态批判方式:一种是神经症式——左派,夺回部分快感,僭越法则。一个是性倒错式——右派,从受虐的奴隶中吸收主人合谋的快感。拉康在研讨班报告《精神分析的伦理学》中说明了两种当代知识分子类型即傻蛋(fool)与混蛋(knave)的差异,齐泽克把它引申为当代意识形态批判的两种类型,并且指出只有分析它们的快感经济学基础才能清醒地看到左派与右派理论批判的偏差和误区所在。拉康认为,傻蛋是无知愚蠢的充当说真话的宫廷弄臣,而混蛋则是必要时充当恶棍的人,前者是左翼知识分子,后者是右翼知识分子。齐泽克解释道:

右翼知识分子是个混蛋,也是个奉行者,他只参考既有给定秩序的存在,并以此为他的论证,嘲弄左派的乌托邦计划,认为其必然走向悲剧性的结局;而左派知识分子是傻蛋,也是个宫廷丑角,他公然揭露既定秩序底下谎言的同时,却也悬置了自身话语的行动效力。当今而言,在社会主义崩溃之后,混蛋是新保守主义、经济自由市场的鼓吹者,嘲笑所有形式的社会团结,并视之为感情用事,阻碍生产的发展;而傻蛋则是解构主义的文化批评家,用杂耍程序来颠覆现有秩序,但实际上却成为现有秩序的补充。^①

这里形成了一个傻蛋与混蛋的意识形态批判的恶性循环,左派批评社会和现有统治秩序,却被既有秩序采纳成为有益的补充,以缓解资本主义矛盾延长了它的寿命;而右翼则在把一切压迫而来的痛苦转化为悲伤的歌曲,充当了现实统治秩序的合谋者。齐泽克指出,能够勘破这两种知识分子意识形态批判恶性循环的还是拉康精神分析学,这在于它可以指出这循环的底层快感经济——支撑这两种批判立场的剩余快感的交换价值。

齐泽克用两则来自东欧的笑话分别象征了左翼和右翼的两种知识分

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第70—71页。

子批判立场的对立与快感经济。第一则,一个猴子在酒吧客人的威士忌酒里洗了洗睾丸,客人不解,愤怒地问酒保“为什么那只猴子在我的威士忌里洗睾丸”,酒保让他问无所不知的吉普赛流浪歌手,于是歌手弹着吉他唱“为什么那只猴子在我的威士忌里洗睾丸”。他把客人的话当作一首歌曲的名字来唱了。第二则,蒙古骑士在俄国村庄路边遇到了一对农民夫妇,他要强奸那个农妇,并要求她的丈夫为他扶好睾丸,别让它沾上了路上的尘土。骑士心满意足地走后,农夫大笑,妻子问他,他说:“我捉弄了他,没有托住他的睾丸,现在它满是尘土!”。齐泽克指出,右翼知识分子总是唱着命运的悲歌,诸如为什么世界对我们(同性恋、黑人、女人)如此不堪?这跟吉普赛人的抱怨歌曲毫无差异;而左翼知识分子如同俄罗斯农民一样,为从主人那里夺回些琐碎的快感而获得神经症式的满足。

齐泽克认为,左翼和右翼都根据剩余快感的交换价值,从大他者囤积快感的幻象中偷回部分快感,或者说是大他者(主人)为了维系统治和意识形态秩序默许回馈给两种知识分子(奴隶)剩余快感,以换取社会的稳定性。左翼与右翼,虽然二者都牺牲快感,但都不是直接沉溺于快感的精神病患者,原因在于牺牲快感的方式不同,前者为神经症式,后者为性倒错式。神经症者做出了快感的牺牲,这使之避免成为精神病,而进入符号界(欲望的交换和主体间性)中;但是他执着于一个固念——被牺牲掉的快感(从他这里偷走的快感)正被囤储在大他者的某处,而大他者正从中获得利益并享受他的快感。因此,神经症者的策略就是至少得偷回部分快感,方式就是对于大他者的常规秩序的僭越和违法,比如从手淫、舞弊、欺骗到超速驾车等。比如弗洛伊德关于朵拉(Dora)的病例就说明了这一问题。朵拉把她的父亲看作是淫荡的大他者权威,把她作为交换物件献给K先生以换取自己与K夫人的婚外情。朵拉(神经症者)不能容忍父亲(大他者)从她的快感中获利的想法,她必须牺牲一切以阻止他从自己的牺牲快感中获利,因而她出现神经症症状以实现这一目的,夺回快感剩余。这一模式的实质是黑格尔主奴辩证法的变奏:

“奴隶误认为主人囤积快感,而从主人那里盗取快感的碎屑;这些被主人所默许的小额快感不但对主人的统治无法造成威胁,事实上还成了主人快感收买的构成要素,进而维系了奴隶的受奴役状态。简言之,因为认为能够蒙骗主人而带来满足,保证了奴隶对主人的被奴役状态。”^①

在当代资本主义中,左翼知识分子不过是“小骂大帮忙”,并从批判中获取了意识形态秩序的一部分剩余快感作为交换。

右翼知识分子是混蛋,属于唱着忧伤歌曲的吉普赛人,把大他者施虐的暴力变成了受虐的共谋快感。齐泽克认为,右翼作为性倒错者认为自己与权力的秩序是内在一致的,是大他者快感的客体工具,必得牺牲自己的快感去产生出大他者的快感。拉康说,大他者快感的客体工具的位置就是性倒错者经济的特征。在这里,性倒错指的是性受虐狂。受虐狂不同于神经症者指向大他者权力以及秩序本身囤积的快感,而是指向于大他者的律法,与大他者不再是对抗关系,而是一种契约的合谋关系。性受虐狂的性快感来源于“女王”即女主人的命令及其严格地执行之中,但是女王并不是真正的主人,一切虐待的程序和行为都是受虐者事先规定好的,也就是说受虐者才是律法的制定者,因此,受虐快感是一种制定律法所带来的否定性快感。齐泽克说:

“因此,正是奴隶创作了剧本,即实际上他牵着绳子并指示女王(统治者)行动,他谋划了自己的被奴役状况”。^②

性受虐狂的目的不在于破坏律法,而在于建立律法,他在严禁获得快感的律法代理中获得了自己的快感。与吉普赛人、受虐狂逻辑一样的右翼知识分子,目的在于把自己定位于配合和制定主人获取快感的律法,进而

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第51页。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版,第115页。

沾染主人的快感剩余,即把痛苦呻吟转化为律法的赞歌。齐泽克说:

傻蛋与混蛋这两个位置中的每一个,因此都由其自身的快感所支撑:傻蛋从主人那里偷回部分大他者从我们这里非法获取的快感之快感;混蛋获取直接与主体痛苦相关的快感。精神分析能帮助意识形态批判的地方在于,清楚阐明矛盾的快感乃是被剥削者与奴隶因为服务于主人而所收到的薪酬。当然,此快感起于某个幻象的领域——它构成了我们快感的结构而使我们依附于主人,使我们认命接受宰制的社会关系的构架。因此,打破奴役锁链最重要的先决条件是穿越幻象。^①

齐泽克为作为政治因素的剩余快感描绘了一幅丧失、囤积与恢复的意识形态图。剩余快感产生于回溯性的阉割与丧失,它背后隐藏了社会基本对抗和快感差异的鸿沟。意识形态幻象就是为民众展示和解释快感被哪些集团或者阶层所挪用,以此来掩饰真正的统治秩序的施虐快感,正是这一额外快感支撑了统治机器和意识形态秩序本身。对应于施虐快感的意识形态,在当代资本主义意识形态批判中存在两种不同知识分子立场,左翼神经症式知识分子面对权力进行僭越以期偷回一部分失去的快感,而右翼性倒错式知识分子则面对资本主义律法,试图重建律法成为主人(大他者)获取快感的代理人来换取主人的快感薪酬。综上所述,剩余快感作为对象a在意识形态幻象中是流动的、可交换的,但是齐泽克依然把一切关于快感的想法视之为幻象,意在说明打破意识形态统治的钥匙不是如同左翼或者右翼一样夺取一部分大他者的快感,他认为这是一种恶性的快感循环。那么,意识形态解放的曙光在哪里呢?他根据拉康的欲望图谱把解放的曙光引向了病症和驱力,唯有如此才能穿越意识形态的幻象。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第74—75页。

第七章 驱力的执着

齐泽克的意识形态理论分为两大理论步骤：阐释意识形态结构与穿越意识形态幻象。“阐释”是在话语分析的层次上展示意识形态的内部构成，“穿越幻象”则是如何打破意识形态幻象的迷思和欲望的恶性循环，摆脱意识形态的束缚。首要的理论步骤，揭示作为符号界的意识形态的形式内部构造。第一层，意识形态的话语体系——围绕着主人能指的缝合而成的、按照梦的形式即移置与凝缩所构成的能指链；在其中讲述了能指链如何捕获主体的认同以及主体的叛逆性。第二层，是意识形态幻象，它支撑了作为主体的现实感和社会能指网路。它在无意识层面上遮蔽了社会的基本对抗和不一致性，各种幻象通过否定性形象转移了社会的否定性。第三层，是意识形态幻象所遮蔽和歪曲的意识形态快感的经济基础，快感与幻象结合在一起才发挥了权力的微观经济学作用。

其次，“穿越幻象”则意味着意识形态批判和符号秩序的终结。其一，认同病症，即把符号秩序中的不一致、矛盾和污渍认同为正常的，而不正常的恰好就是意识形态的秩序了；其二，穿越幻象、坚持驱力伦理学，把病症的偶然性、片面性和特殊性转化为必然性、全面性和普遍性，以歇斯底里的要求颠覆整个符号界。当然，最后齐泽克还是从拉康走向了马克思和列宁，他认为驱力的反抗依然是在符号界中反对符号界秩序，应该走出符号界的逻辑怪圈，从实在界的事件和行动的角度去解放和革命符号秩序，启动历史的变革。

那么，什么是认同病症与驱力的执着呢？病症（symptom）就是在正常的机体秩序之外、被排除在符号秩序之外的干扰因素。换言之，这就像癌症一样，癌细胞本来是正常细胞的一分子，但是它过快的分裂和生长速度，

成为机体干扰和破坏因素,由此称之为病症。不过,对于穿越幻象来说,就是把符号秩序认为压迫的、剥削的、非正常的,把病症认为是正常的、普遍性的,而“认同病症”就是要把病症的偶然性、片面性扩大成必然性和普遍性,并把病症的逻辑发展为机体的逻辑,由此,穿越幻象就是认同病症,就是癌症对于压抑和控制的机体的胜利。病症的作用在于在符号能指逻辑上认同,把自己也等同于病症:我们都是病、我们都是无产阶级、我们都是犹太人、我们都是移民等等,以此把边缘的逻辑颠覆为中心的逻辑。驱力的作用就是回归,即把病症的偏执进行到底,把少数派的病症因素作为普遍性坚持,从而革命整个符号秩序。符号秩序把病症视为一种病毒、偶然性、片面的干扰因素,那么坚持驱力的伦理学就是把被颠倒的逻辑再颠倒回来,坚持具体的普遍性才是真正的普遍性,从而颠覆和革命整个符号界秩序。

第一节 病症、阐释病症与认同病症

病症(symptom)这一概念在精神分析与拉康的理论中有着不同的内涵。对于symptom的翻译也各有不同,比如征兆、症候、症状等译法。在此,我采用的是中国台湾学者朱立群的译法:病症。原因在于这一概念本来就来自医学心理学与精神分析学,意指不同于正常机体的一种不一致性,但是又不具有“征兆”的暗示性和预知作用,也不是受根本内在原因支配的外在表现“症候”。不论是在弗洛伊德经典精神分析学中还是在拉康结构主义精神分析学中,病症都是一个贯穿实践与理论发展始终的概念。

一、什么是病症

弗洛伊德曾说,精神分析学以研究神经症的病症为起点,认为它与梦、口误、过失等一样是具有意义的。病症是神经症病人再现的一个创伤场景。医学的病症比如发烧、咳嗽、流涕等,不能单纯根据它来治疗,关键在

于判断这些症状背后处于支配地位的疾病类型,比如感冒。医学中的病症是一种内在病变在机体外在的表现。精神分析学的病症是一种无意识创伤执着的替代性场景,但是治疗的线索和康复的希望依然在病症上。弗洛伊德认为,神经症的病症是有意义的,而病人不知道它的意义,因为病症缘起于生活中的创伤性事件,执着于个人历史中的某一点,逐渐创伤被意识所压抑成为了无意识;但是在一定条件下创伤的执着情感以某种替代行为或者场景出现,重返意识之中,就成了病症。弗洛伊德说:

不仅病症的意义总是无意识的,而且病症与无意识之间还存在互相替代的关系;病症的存在是这一无意识活动的结果。……,病症不产生于意识的历程,只要无意识的历程成为意识的,病症必将随之而消失。这就是精神治疗的出路,消灭病症的方法。^①

弗洛伊德在此,描绘了精神分析的整个过程:发现病症、找到病症的无意识创伤、再现于病人的意识之中。从弗洛伊德的论述中,我们可以发现,第一,病症确是贯穿精神分析的核心概念,是无意识的创伤执着在意识中的压抑所致。第二,如果精神分析师让病症的无意识欲望显现于意识历程中,那么,就会消除病症。

“病症”在拉康那里有了更复杂的阐发。在1950年代,拉康认为,病症是一种符号秩序中加密的信息能指,是由多重的符号网络所决定的。他在承认弗洛伊德的“病症是无意识对某一创伤的压抑”观点基础上,进一步指出,无意识是与人的躯体密切相连的词语的自动转换机器,可以把词语转换病症,把能指融入躯体中。病症就是一个束缚在躯体内的词语,其结构是“用一个表述代替另一个被压抑的表述”。在精神分析中,病症好像一个谜语,可以通过阐释,展示其消解的过程。精神分析的目的在于,通过允许患者描述其病症的意义,重建破碎的沟通网络,患者通过这种在意识层面

^① [奥地利]弗洛伊德:《精神分析引论》,高觉敷译,商务印书馆2003年版,第220页。

上的描述,病症就消解了。这一时期,拉康理解病症是主体与大他者间性交流的障碍和重新沟通,病症是献给大他者主人能指的礼物,作为回馈大他者赋予主体以完整的意义。

20世纪60年代,拉康看到了精神分析实践中的一个问题,即使某些病症已经被分析师解释清楚,但是病症依然无法消除。这是为什么呢?拉康认为,病症不仅是加密的能指,而且还是快感的滞留。病症成为主体对其剩余快感进行组织的一种方式,暗示了意识秩序中的不一致和断裂,虽然它引发了不愉快或者痛苦,但是重复它可以带来更多的快感。病症成为一个主体存在的理由,比如有的人虽然很富裕,但却有不可遏制的偷窃欲望等。

1975~1976年拉康在关于詹姆斯·乔伊斯的研讨班上对病症做了更深入复杂的研究。这时,病症已经成为主体所能找到的连接想象界、符号界与实在界的独特方式。乔伊斯就是通过自己的作品把“三界”联系起来,并在他的成名过程中成为自己的“病症”。拉康把这三者的连接称之为“病症合成人”(sinthome),包括 symptom(病症)、sinat(圣人)、Saint Thomas(圣·托马斯)三个能指。齐泽克认为,作为“病症合成人”的病症是主体逃避疯癫的一种方式,是主体克服虚无的方式,是赋予主体一致性的唯一方式。换言之,具有精神病结构的主体没有发疯的原因在于,主体通过病症把剩余快感捆绑在某种能指符号上,它向我们保证存在的最小的一致性。拉康最终把精神分析的终结定义为认同病症——当神经症患者能够在其病症的实在界中辨认出对其存在的唯一支撑时,分析就结束了。认同病症,其实就是摆脱了符号界的被塑造的主体性,而成为了精神分析的歇斯底里主体,因为你在病症中才“成为你”,病就是赋予主体一致性的东西。

齐泽克完全接受了拉康的病症观念,并通过引入马克思的病症阅读法与黑格尔的具体普遍性,赋予病症概念政治学意义。什么是病症呢?他说:

病症是一个元素——虽然普遍原则在病症这个元素里头不

能实现看似偶然状况,然而,病症这一元素必须保持成一个例外,亦即保持成是普遍原则的悬置点。假如普遍原则也适用在这一点上,那么这个普遍性的体系将进行解体。^①

马克思发明了病症(拉康语),依靠的是检测某些裂缝、非对称和病理性失衡,进而揭示了资产阶级“权利与义务”具有普遍性的假象。探测这种失衡,目的并不在于指出这些普遍原则的“不完美性”,指出它的不充分性将在进一步的发展中被消除;探测这种失衡,目的在于将之用于创构性时刻。严格地说,“病症”是一个特定的因素,它颠覆自己的普遍基础,犹如属(species)颠覆其种(genus)。在这个意义上,我们可以说,马克思主义“意识形态批判”的基本程序已经是病症性的了。^②

那么,通过齐泽克的理论描述,我们可知病症是一个普遍性逻辑的例外,即符号秩序中的一个干扰性因素和污渍,被符号秩序视为不一致性而遭到排除。但是病症在一定情况下作为实在界之快感剩余回归于符号界,进而用特殊性的逻辑颠覆了普遍性的秩序。病症的逻辑其实就是拉康的“非—全”逻辑,即秩序中必有例外,例外颠覆全部。作为符号界污渍的病症在意识形态中需要的是“阐释病症”,找到病症与机体的对立;作为实在界之剩余快感的回归,则是要求我们把病症的偶然性元素、不完美因素的逻辑推广至普遍性秩序,用边缘的逻辑颠覆中心的秩序,这就是齐泽克所说的“认同病症”。阐释病症与认同病症,用齐泽克的一句话来说就是“从符号秩序中被排除的事物,又在病症的实在界中回归了”。

二、阐释病症

作为符号界污渍或者粪便能指的病症是如何被阐释的呢?通过秩序

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第194页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第29页。

自身的“排除逻辑”发现秩序普遍性(普适性)的虚假。不论在拉康的精神分析学还是齐泽克的政治学中都出现了一个核心的词汇——排除(德文 Verwerfung、英文 foreclosure)。拉康在 20 世纪 50 年代解读弗洛伊德关于“狼人”的病例时引入了这一概念,指把某种创伤场景排斥在象征秩序(符号界)之外,漠视阉割,拒绝父亲之名的能指链,其后作为实在界直接以幻觉的形式回归,便会触发精神病的过程。排除,不同于压抑,后者指主体意识到一个不能被公开识别的欲望所在,就将它隐藏在无意识的黑暗之中,比如《释梦》中一个贵族老妇人对自己女婿的爱欲就遭到了压抑;而排除则是人们接触了创伤时刻或者事件,没有对这一事件进行符号化、象征化,没有完成符号秩序对自我想象关系的阉割,以至于就会不时以幻觉的形式回归于主体之心理世界,他把这一回归视为真实的现实,这就是精神病的机制,妄想症即是如此。日本精神病学家福原泰平说:

阉割的痕迹在内外被接来投去的过程中,拉康确认了精神病中重要的两个机制,即把不可能象征化的表象抛弃到自己的外部心理的机制,被抛弃到外部的在象征性世界没有发现其位置而又返回内部的机制。拉康称前者为“排除”,称后者为“被排除事物的回归”,将它们视为其精神病理学理论基础的两个主要概念。^①

齐泽克对于排除的问题既有继承又有发展。他认为,在 20 世纪 50 年代的拉康所言“排除”指主体把某一主人能指比如“父亲之名”排除在符号秩序之外,触发了精神病,只是限于精神分析的精神病的区别性特征。可是到了 20 世纪 70 年代拉康却把排除的概念置于几乎所有的领域之中,有了广义含义——即“存在一种符号秩序所特有的排斥,只要我们拥有围绕某一空缺或空洞进行建构的符号结构,它就会暗示出对某种关键能指的排斥”。这样,齐泽克把排除理解成了符号界的本体论概念,指出符号界要想掩饰或结构其核心的无(基本对抗性裂缝)即社会并不存在、性关系并不存

^① [日]福原泰平:《拉康:镜像阶段》,王小峰、李濯凡译,河北教育出版社 2002 年版,第 204 页。

在、女人并不存在……就必须把其中某一元素排除在外,以保证符号秩序的统一性。排除就是把符号秩序的本体否定性转换成外在实证性的否定对象,同样阐释病症也就是揭露这一排除过程。

在意识形态中,排除如何发挥作用呢?在齐泽克看来,表面具有普遍意义的意识形态都是把某种特殊内容加以霸权化,来渲染其普遍性,并说明其功效的。意识形态的普遍性出现在特殊性之中,也就是说某个特殊内容开始成为那缺席的普遍性的替身,即某个普遍性要运作就一定要透过特殊性中的分裂。齐泽克举了一个当代的英国意识形态概念“现代社会之恶”的普遍性,它在意识形态空间中运作就是通过了“单亲妈妈”的特殊性的分裂。英国的报刊把单亲妈妈视之为“现代社会之恶”,是从预算危机到青少年犯罪等一切现代社会罪恶的原因。于是单亲妈妈的形象分裂了,一方面是其特殊性单亲妈妈,另一方面成为了社会罪恶的化身。意识形态的普遍性运作就是要把某一不一致因素或社会污渍能指排除出社会的基本秩序,把社会本身的否定性(比如现代社会之恶)转换为某一否定性形象(特殊性),让肛门能指承担了社会不存在的基本对抗性。在纳粹意识形态中,社会的和谐一致也是让外来的犹太人这一污渍给破坏了,因此,一旦清除了犹太人社会就拯救了。

因此,“失业单亲妈妈”就是严格的拉康理论意义下的合成病症(sinthome):它是一个结、一个点,所有主流意识形态理论(回归家庭的价值、拒绝福利国家以及不受管制的开支等)都在这里相遇。由是之故,如果我们把这合成病症给解开,那么它的整个意识形态大厦的功效也就因此中止了。^①

由此观之,排除的确是一种意识形态普遍性概念运作的方式与手段,而排除造就的病症也预示了拆除意识形态桎梏的可能。

对于意识形态批判来说,阐释病症就要把排除的程序反其意而用之。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第245页。

齐泽克说,病症的程序暗含了一个排除的逻辑,换言之,每一个意识形态的普适性都是虚假的,因为它们必然包含了一个特殊情形,该情形将打破意识形态的普遍的统一、暴露其虚假性。这也是马克思意识形态批判的方式,在这一同宗同构的意义上,齐泽克说是马克思发现了病症。齐泽克指出,发现病症就在于找到被社会所排除在外的例外,普遍性的逻辑在例外上遭遇到了其自身的分裂、悖论与虚假性。

齐泽克指出,资本主义意识形态中的自由、人权、平等交换等普遍性的概念,如果通过病症阅读的逻辑都可以看到其虚假性,即属的逻辑颠覆了种,换言之,普遍性如果在某一个种上依然按其逻辑展开的话就正好颠覆了其自身的定义和合法性。自由是一个包含了一系列次属自由比如结社自由、言论自由、婚姻自由、商业自由、政治自由、学术自由等的普适性概念。不过,如果借助自由的普遍性的逻辑,那么一种特殊的自由——工人在市场上出售其劳动力的自由将颠覆这一普遍概念。工人正是通过在市场上自由出售劳动力而失去了自由,这一自由出售行为正好是资本主义奴役的形式,工人的“自由”就成了资本主义自由普遍性的对立面,揭示了其虚假性。在马克思看来,等价交换也是如此。等价交换,指在市场上交换双方的商品价值量相等。随着自由市场的建立,工人这种商品也必然出现了,它是可以用劳动来创造剩余价值的特殊商品,在市场上与资本家交换的只不过是作为劳动力自身价值的价值,而不是创造剩余价值的价值量,因此,等价交换的普适性逻辑在工人这一商品上就颠覆了其自身。马克思指出,剩余价值观念的核心在于即使得到了“充分的报酬”,工人还是被剥削的,因为剥削并不对应于正义的等价交换,它是等价交换的内部例外。齐泽克说:

在此处,马克思实际上宣告了拉康对普遍性的看法:普遍性必有其例外。因此,阐释病症的基本前提是,所有意识形态普遍性都必然带来一种特殊的“外密性”(extimate)元素,这种元素——恰恰因为是普遍性所标明的过程中的内在、必然产物——

同时也消弱了普遍性的基础：病症就是一个颠覆普遍性的例子。^①

总而言之，意识形态是把某特殊内容给霸权化了，因而包含了一系列的排除，而意识形态批判或者意识形态的病症阅读、阐释就是按照普遍性的逻辑揭示在个别特殊中的虚假性。

三、认同病症

单纯对于意识形态进行病症阅读，是颠覆不掉意识形态迷雾的。齐泽克认为，对于意识形态秩序革命来说，我们还必须认同病症。齐泽克指出：

这种认同病症 (identify with the symptom) 的程序正好 (但也必要) 对立于标准的意识形态批判，即在某种抽象普遍概念背后辨认出某个特殊内容，亦即将中立的普遍性斥责为虚假 (人权中的所谓“人”，其实是白种、有私产、男人……)；(而认同病症是) 我们标举并认同具体真实秩序中的内在例外/排除之处，亦即那厌恶抛弃之物，并将之视为真正普遍性的唯一所在。^②

如果把一个国家的人民分为“正式”的公民和“暂时”的移民，那么，毫无疑问这种划分偏袒了正式公民，而且把移民从公共空间中排除出去了；而从理论和实践上更进一步颠覆这一意识形态的方法，是把普遍性与排除在外的例外等同起来，也就是认同病症，说出“我们全都是移民”。由此可见，认同病症就是例外体现了普遍性。特殊内容或例外，比如犹太人、黑人单亲妈妈、酷儿、农民工、移民等，不是某一秩序中的特定内容或者个别个体，而是在整个秩序中流离失所，没有它们的符号位置，是失序和脱序的；认同病症就是认同例外的内在合理性，在政治和意识形态领域中把它标举为真正的普遍性。

^① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司 2004 年版，第 251—252 页。

^② [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司 2004 年版，第 317 页。

无产阶级之所以代表全人类,不是因为它是最低层的、被剥削程度最深的阶级,而是因为它体现了资本主义社会的根本矛盾和失序,因此,无产阶级是资本主义的病症,认同病症就是全世界无产阶级联合起来,把人类的解放事业进行到底。齐泽克说:“真正的普遍主义者绝不鼓吹包容差异、鼓吹无所不包的统一性,而是会投入热情的斗争之中,为了标举真理而奋斗。”齐泽克指出,这样把特殊性标举为普遍性的理论、政治、宗教事例不胜枚举:从无条件的基督教普遍主义的圣·保罗到马克思关于阶级斗争的学说,从号召法国人民反抗到底的戴高乐到与各种非无产阶级政治思潮作斗争发动“十月革命”的列宁等等。正如中国台湾学者万毓泽所说:

“认同病症”意味着认知并接受一切现存秩序所必然带有的“过剩”,也因此认同病症代表着将病症提升至普遍的层次,喊出“我们都是犹太人”“我们都是船民”等,并彻底颠覆那建构完全的、不存在任何过剩元素的社会的确存在的幻见。至此,“亲历幻象”与“认同病症”可谓一体两面,共同支撑起齐泽克的拉康式意识形态批判。^①

第二节 驱力(S◇D)在欲望图表中的位置及其内涵

认同病症是把被符号秩序排除在外的例外视之为符号本身的普遍性,在拉康精神分析学中被符号秩序排除在外就意味着“第二次死亡”即符号死亡,而把例外视之为普遍性则称之为“活死人的归来”,也就是实在界的归来,这两者合起来就是齐泽克所说的穿越幻象后的驱力之执着。换言之,如果说认同病症仅仅是在符号界秩序内做了一个颠覆和解构的动作,那么,这种颠覆的力量来自哪里?什么样的主体还能够认同病症、坚持驱

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓泽译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第15—16页。

力的逻辑呢？答案还是在具有本体论地位的“实在界的归来”上。穿越幻象意味着精神分析学的终结，而同样也意味着意识形态的终结即颠覆整个符号体系，开辟新的意识形态斗争空间。

一、什么是死亡驱力？

死亡驱力(death drive)是精神分析学的一个终结概念，不管是在弗洛伊德、拉康还是齐泽克的意识形态和政治学中都意味着终结。这里所说的驱力就是弗洛伊德的死亡本能概念，在齐泽克哲学中驱力所说的就是死亡驱力，而不是爱和自我保存的“生本能”。齐泽克说：

弗洛伊德精神分析学中的驱力是本能彻底封闭的另一个名字。……，而重点在于把“永恒”驱力的彻底封闭与在欲望主体的有穷性/时间性中涉及的开启，两者互相对立起来。^①

什么是驱力(本能)呢？弗洛伊德在后期著作《超越快乐原则》中做了充分的阐释。他认为，“有机体的‘本能’，这个词代表了所有产生于身体内部，并且被传递到心理器官的力”。这种来自本我的力比多储存器的兴奋流与高级的心理器官(自我)结合以后，力比多的快乐原则才会被现实原则所替代，并在其中发挥作用，但是一旦结合失败就会产生类似创伤性神经症的障碍，这就是性本能与生存本能的原理。而与生本能相对立的是死亡本能，是有机体恢复到无机状态的一种冲动，其原则就是超越快乐原则的强迫重复原则。仿佛同一经验的事件在某一性格或者个人历史中强制性的重复出现，弗洛伊德称之为强迫重复，比如创伤性神经症、被受患者抛弃和反叛的弗洛伊德、反复逃避婚姻的卡夫卡等。强迫重复是对创伤事件中所蕴含的体验为“痛苦”的快感的回归。弗洛伊德的死亡本能具有浓郁的生物学色彩。他认为，死亡本能就是导向生物体死亡的原始力量，是有机体惰性和保守性的体现，但是其基本特性是强迫重复，不停地回归过去的

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《幻见的瘟疫》，朱立群译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第46—47页。

创伤情景。

在拉康的精神分析学中,虽然驱力几乎贯穿始终,但是这一概念发生质变还是在晚期拉康的研讨班中发生的。拉康认为,死亡驱力不是一个生物学事实,而是人类精神器官不断重复的盲目自动化,是对自我保存、追求快乐原则的颠覆和超越,是人类存在维度上的否定性。在拉康教学的早期阶段(对爱伦·坡《被窃的信》解读中),死亡驱力被等同于符号秩序自身,“不过是符号秩序的一个面具而已”。他认为,想象界是由快乐原则所支配的,而符号界是由盲目自动重复的语言结构所调节和控制,正是在能指与躯体的偶然性连接中爆发了神经症。

但是,在拉康教学的晚期(20世纪60年代)则把实在界放置到一个核心的位置,死亡驱力再次根本性地改变了它的内涵。这一时期拉康认为,符号秩序的核心是一个不可能性(社会并不存在)的黑洞(或空洞或裂缝),是原质快感所隐匿其中的创伤性因素,而幻象则被认为是主体与这一创伤性内核进行妥协的建构,以幻象为基础主体间性的欲望和主体与大他者之间的质询与应答符号秩序才成为了现实。那么,在实在界的层面上,死亡驱力又是何物?拉康认为,符号秩序与创伤性原质的之间只能有动态的、暂时的平衡,后者不能被完全符号化、象征化和贵族化,不能融入符号秩序,是符号界的一块绊脚石,而死亡驱力则是实在界赠予符号界的破坏之物。齐泽克说:

死亡驱力又为何物?它是符号秩序的对立物——即“第二次死亡”的可能性,是对符号性秩序的全盘消灭,而所谓的现实就是通过符号性肌质建构起来的。符号秩序的存在暗示了将其全盘抹杀的可能性,暗示了“符号性死亡”的可能性,即不是指所谓“现实客体”在其符号中的死亡,而是符号网络自身的毁灭。^①

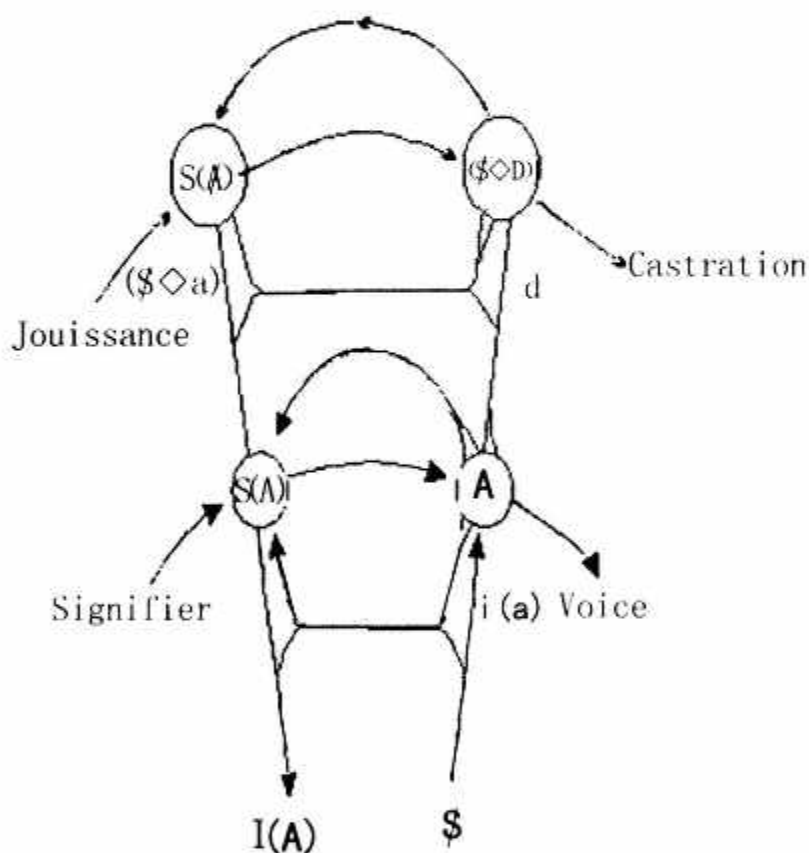
简单地理解,如果幻象欲望是架构整个个人历史与社会符号网络共存

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第182页。

的现实之图的画笔,那么,死亡驱力就是来自人类存在否定性的实在界之可以擦掉整个图画的橡皮擦。换言之,死亡驱力不仅是精神分析学演绎的终结性概念,而且也是齐泽克意识形态理论的终结性和颠覆性的概念。

二、死亡驱力在欲望图表中的位置

死亡驱力在拉康欲望图表中占有什么样的地位?以及在齐泽克的意识形态理论中有什么内涵呢?我们来看拉康的欲望图表4,也是最完整、最高级的图表。从驱力公式($\$ \diamond D$)在图表中的位置,可知它与快感的符号阉割($\$$)与符号大他者的要求(d)有关,而与幻象($\$ \diamond a$)欲望相对立。



图表 4

齐泽克认为,驱力与幻象在拉康精神分析学中是截然对立的,相应地分别建构了幻象为基础的欲望主体与驱力伦理学的歇斯底里主体,前者意味着生存在主体与大他者的欲望辩证法中,成为被符号界所结构的主体,后者则意味着摆脱和颠覆符号界的来自实在界不可能性的解放主体。

驱力公式($\$ \diamond D$)处于欲望图表4的最上一层的向量中:即从快感

(jouissance)→不可能性的能指 $S(A)$ →驱力或死亡本能 ($\$ \diamond D$)→阉割 (castration)。左边的向下发展的向量:不可能性的能指 $S(A)$ →幻象 ($\$ \diamond a$),这一向量的意思是主体对创伤后的不可能性的一个幻象/欲望建构,形成了现实感和意识形态;右边的下行向量:驱力 ($\$ \diamond D$)→要求 d →能指链 (A),意味着驱力主体坚持在符号秩序中无意义的、内容的要求(字面意思)颠覆了整个能指链 (A)或符号秩序,最终成为拉康式的歇斯底里主体。按照齐泽克的阐释,这左右两个下行的向量是对立的,幻象是建构意识形态的支撑点,而驱力则是破坏意识形态和革命符号界的支撑点。驱力 ($\$ \diamond D$)的含义就是被符号阉割的主体 ($\$$)拥抱、执着 (\diamond)于剩余的符号要求 (D)。前面我们曾经说过,幻象是主体拥抱或追求带有剩余快感的部分客体,因为经过语言符号的阉割后,躯体的完整性快感已经不复存在了,只有在对于剩余快感的部分残躯(眼睛、头发、眼神、衣服等……)追求中才有了主体的欲望客体成因,才有了主体性。驱力是主体在被语言符号阉割躯体后,拥抱的不是部分客体,而是相反的带有剩余快感的符号剩余物——单纯的、字面上的、不包含欲望的符号要求,这一主体由于执着于符号秩序的某一要求而变成了歇斯底里的主体。驱力是对幻象欲望的超越,如同齐泽克所说:

“对于快感来说,欲望与驱力之间的关系而言,二者是截然对立的。拉康的剩余快感这一观念重点所在:抛弃快感,恰恰会带来某种快感的残留/剩余。欲望所代表的是这样的机制:我们不论掌握到什么客体,都绝对不是‘那个我们要的东西’,不会是‘实在界之物’,主体只有永无止尽地试图企及它,但它却一再逃逸;而驱力所代表的机制正好相反:我们在这样的机制中,快感的污点始终与我们的行动同在。这也解释了欲望的反身性与驱力的反身性之间的差异:欲望的反身性渴望着自己的不满足,渴望拖延与快感的遭遇——也就是说,欲望反身性的基本公式是把满足欲望的不可能性转变为渴望不满足;驱力则相反,它从‘压抑’满

足的运作本身中获得了满足(亦即以满足的污点来玷污这种运作)。”^①

关于驱力与剩余快感的关系,齐泽克如是说:

为什么我们在快感与能指的右侧的交叉点上看到的是驱力公式($S \diamond D$)? 我们已经说过,能指肢解了躯体,它把快感排泄出体外,但这种“排泄”(雅克·阿兰·米勒语)从来没有真正完成过;它撒落在符号性他者的沙漠的四周,总是存在着快感的绿洲/剩余物,即所谓的“性感区”,渗透着快感的碎片——正是那些残余与弗洛伊德所谓的驱力绑在了一起:驱力围绕着残余而循环和搏动。这些性感区标记为D(符号性要求),因为在性感区没有任何东西是“自然的”、“生物性”的。躯体的哪一部分能够逃脱“快感的排泄”,并不取决于生理学,而是取决于躯体通过能指被切割的方式(正如被那些歇斯底里病症所证实的那样,躯体的各个部分,因为快感“不正常”地从它们那里排泄了出来,变得更色情化了,比如脖子、鼻子……)。或许,我们应该冒个险,借助拉康晚期的理论发展,回溯性地把($S \diamond D$)解读为病症合成人公式:一个直接渗透着快感的特定的能指构成,即快感与能指的不可能的连接了。……,所以,在我们穿越幻象之后,在欲望身上会发生什么? 在研讨班XI《再来一次》的最后一页中,拉康对此的回答是驱力,最终就是死亡驱力:“穿越幻象”之后,这里没有任何值得怀念或与之相似的崇高现象,“穿越幻象”我们只发现了驱力,以及它围绕着病症合成人的搏动。由此,穿越幻象才与认同病症合成人严格地关联在了一起。^②

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第409页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第184—185页。

在拉康哲学中,本来能指与快感是水火不相容的,语言能指分割躯体快感,而剩余快感依附于部分客体,即对象 a ;但是在歇斯底里症中,主体的心理动力(力比多)指向了曾经发生过阉割(符号创伤)的地方和场景,他放弃对欲望(幻象)的追求形成现实感,而追求和拥抱了造成创伤的言语能指,因为作为创伤的原质快感没有依附部分客体,而是依附了大他者的要求能指,也正因为此,歇斯底里症的发生之因不在主体身上,而在大他者身上,是间性欲望受阻的表象。比如弗洛伊德在《精神分析引论》中提到的反复站在屋子中央的桌子旁招女仆来的强迫症妇女,她在新婚之夜丈夫性无能,天明之时丈夫把红墨水泼在床单上,并招女仆人进来收拾,以便示之。她的丈夫说了句“这未免给仆人瞧不起了”的话,这一个没有内容的能指要求与驱力的结合造就了她的病症:反复招女仆来看红斑,以证明她的丈夫是正常的男人。通过这一事例也可以反过来证明,性行为不是单纯的生理学行为,而是剩余快感与能指的偶发连接在其中发挥作用的心理行为。总之,驱力是阉割后的符号——要求剩余与快感剩余的偶然性连接。

驱力如何关涉要求,齐泽克用一段精简的话做了回答:

为什么拉康将驱力公式化为 $S \diamond D$? 对此,首先的解答就是,驱力是种“非—全”的定义,它们总是试图指出身体表面的明确部分(即所谓的“性感带”),这与肤浅的观点相反,并非由生理上因素决定,而是由身体的能指组合带来的结果。身体表面的哪一部分被赋予性欲化的特权并不取决于它们的解剖学位置,而是取决于身体被象征性网络所捕获的方式。这种象征性的纬度以公式化的 D 指称,亦即符号性的要求。这一事实的最终证明由这样一种现象构成,它经常出现在歇斯底里的症状(symptom)中,在这种症状中,身体上通常没有性感价值的部分也开始具有性感带的作用(脖子、鼻子,等等)。然而,这种传统的解释是不够充分的:它没有提及的是驱力和要求之间的密切关联。驱力正是一种没有被欲望的辩证法所捕获的要求,它抗拒着被辩证化。要求总是

意味着一次特定辩证法的调和：我们要求某物，但我们通过这一要求真正欲求的，却是某些其它的东西——有时甚至是对要求字面意义上的拒绝本身。伴随着每一个要求，都会有这样一个问题被提出：“我要求这个，但我实际上从它那里要欲求的是什么？”与之相反，驱力则执着于某一特定的要求，这是一种不会在辩证的欺骗中被捕获的“机械的”坚持：我要求某物，我就一直坚持到底。^①

齐泽克曾经用过的一个东欧的笑话可以说明欲望与驱力要求的对立。一对贫穷的老夫妻，仙女许给他们3个可以实现的愿望。老头说我要一个香肠，老太婆觉得这一要求太平凡了，很生气，就对仙女说“把香肠挂到他鼻子上”。于是，最后一个愿望只能是“再把香肠放下来了”。欲望是主体对于另一个主体的要求减去需求的剩余，在此层面上老头的愿望不过是一个需求，而老太太则表达了一个欲望，因为她的愿望中减去了需求的成分，于是建立了欲望辩证法的惰性循环——再把香肠放下来要求。但是，如果在这个笑话中引入驱力的成分，则是老头不顾老太太的蔑视而一而再、再而三地要求——我要一个香肠！！这一愿望根本不包含需要的成分，而成为纯粹的偏执的对于某一要求的坚持，这就是驱力的逻辑。这一要求的无理性、无内容颠覆了欲望的循环怪圈。总之，驱力不同于生物本能，它是对阉割或者快感排除后的符号能指——要求的执着，这种“不死的”永恒驱力解构了身体本能的韵律，即它让主体重复体验的不是欲望（幻象）的自足，而是“不愉快”。简而言之，驱力的要求解构欲望的秩序。

死亡驱力的目的不是死亡，而是坚持某一无理要求的不死的、永恒的冲动。关于驱力与死亡，齐泽克指出：

驱力本身就是死亡驱力：它意味着一个无条件的冲动，它不顾生命体的迫切需求而仅仅坚持自己的追求。那就宛如身体的

^① Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press, 1991: p. 21.

某一部分、一个器官,被升华、被撕裂出它身体的脉络之外,向上抬升至原质(thing)的位置,因而陷入一个无穷反复的循环之中,无止无尽地围绕其结构的不可能性的空无所在打转。那就好比我们不合身因而不适合我们的身体:驱力要求另一个的、“不死”的身体。^①

在弗洛伊德与拉康精神分析学中,死亡驱力不是我们日常生活语言或者科学论述中生物学死亡,而是一个介于拉康“两次死亡”之间的崇高(丑怪的)空间。死亡驱力的空间是在“两次死亡”之间,分别是符号死亡与真实的死亡。死亡驱力不是生与死之间的简单对立,而是生分裂为正常的生命与令人恐惧的“未死的”生命,以及死分裂为普通的死人与“未死的”机器。换言之,死亡驱力的生死确切指的是“寄生的符号机器”比如《终结者》中的机器人、X战警等,以及失去符号界的“活死人”,比如《木乃伊归来》中的木乃伊、《生化危机》中的僵尸等。齐泽克说:“‘两种死亡之间’的位置,是崇高美或者可怕的怪物所处的位置,正是原质立足之地,是处于符号界秩序中间的真正创伤性内核的立足之地。”在精神分析终结之时,正是这一驱力重复的两次死亡之间的位置开辟了毁灭整个符号界的可能性空间,而这一空间则是颠覆意识形态的行动起点。

总之,在齐泽克看来,驱力与幻象(欲望)的目的和逻辑是截然相反的。面对实在界之原质快感所熔化的符号界空洞(裂缝),幻象基于主体拥抱剩余快感之对象a而建构了欲望,弥补了大他者之不可能性(短缺),完成了意识形态建构与更新。驱力则相反,符号对于原质快感的阉割,它留下了符号界无用的残余能指,即无内容的要求,这一要求与剩余快感结合起来就形成了驱力,这样的驱力之要求是无限重复的、没有尽头的,因此主体拥抱驱力就形成了歇斯底里主体,而它则通过强迫重复的要求遏制了欲望的惰性循环,同时更从根本上解构了符号秩序。当然,驱力的逻辑在意识形

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第48页。

态和政治学中,是一种不向欲望让步的精神分析伦理学,是一种永不妥协的斗争立场。

第三节 驱力伦理学与安提戈涅^①

驱力公式($S \diamond D$)是对要求(d)的执着,正是这一无理的要求彻底地颠覆了欲望循环和整个符号秩序,因为它把整个符号界都给悬置了。驱力伦理学就是无限重复着某一个要求而悬置符号界,直到达到目的为止。在歇斯底里的要求与符号界之间,索福克勒斯的《安提戈涅》出场了,齐泽克认为在她的身上完美地体现了驱力对于符号秩序的解构性、颠覆性。

《安提戈涅》(Antigone)是古希腊的经典悲剧,历来被各国学者从不同的哲学、诗学视域做了很多精彩而深刻的阐释。最负盛名的阐释当然是黑格尔对这一悲剧的哲学—伦理学解读。1960年拉康在第七期研讨班报告《精神分析的伦理学》中对安提戈涅的悲剧性做了精神分析学解读的尝试,他用死亡驱力的理论来解释了安提戈涅之所以要不顾生命危险而埋葬哥哥的原因。齐泽克则根据雅克·阿兰·米勒对于这一研讨班报告的解读,把它引入了歇斯底里(驱力)主体的无条件要求与作为意识形态的符号界的对立和决裂,从此挖掘出颠覆意识形态秩序的“作为实在的行动”概念。

对于《安提戈涅》来说,阐释角度不同可以得出不同的结论。为了安葬背叛城邦的哥哥,安提戈涅不惜违犯摄政王克瑞翁的法令,以身试法不惜牺牲自己的生命,甚至要把哥哥安葬两次。是什么原因让安提戈涅如此坚定地、义无反顾地坚持“安葬哥哥”的要求呢?为何在克瑞翁赦免她的罪之后,还要自尽身亡呢?拉康与齐泽克的答案是原因不在意识—律法层次的冲突(黑格尔的观点如是),而在于无意识的驱力。

^① 笔者对安提戈涅与精神分析的伦理学的解读,受益于马元龙博士的博士后出站报告《拉康式的精神分析与文学批评》,特此感谢。

在黑格尔看来,《安提戈涅》的悲剧冲突主要在于,代表城邦法律的政治秩序的克瑞翁与代表“神的律法”的家庭伦理价值的安提戈涅之间。克瑞翁并不是天生的暴君,也不是虐待狂人格,而是完美地体现了“符号界”的强制性、象征性和霸权性。从城邦的存在和公民的责任角度来讲,克瑞翁是必要的、正义的,因为一旦抹杀了敌人与朋友、叛徒与英雄的区别,也就危害了城邦的永恒正义,将会置城邦于危机之中。基于正义,克瑞翁赋予城邦守护者厄特俄克勒斯(Eteocles)崇高的荣誉,而对于带领其他国家军队攻打自己城邦的叛徒波吕涅克斯(Polynices)则让其暴尸荒野,并下令谁安葬了叛徒就把谁处死。但是,安提戈涅认为,根据神的律法,凡是死者都要得到尊重,都要入土为安,这条神律高于凡人的法律。她为了尽做妹妹的责任给哥哥波吕涅克斯举行了葬礼。安提戈涅充满了人性的哭诉打动了观众,却打不动克瑞翁的法律秩序以及政治的正义,因此她被下令处死。黑格尔认为,悲剧就是各自具有合理性的理念互相尖锐冲突,最后告诉观众真正胜利的是永恒的理性,普遍性的理念在悲剧的冲突中得到了展演。

一、“结账”和承担罪孽

至于安提戈涅为什么要坚持埋葬自己的哥哥,并走向死亡?在齐泽克看来,是为了给哥哥象征性“结账”和承担家族的罪孽。具体来说,一方面,安提戈涅为了让哥哥的亡灵也享受祭奠,即在符号秩序中完结(死亡),不至于成为没有偿完符号债务的孤魂。另一方面,安提戈涅在通过安葬这一途径完成自己的死亡,即承担父母的原罪,解除自己处于生物死亡与符号死亡之间的幽灵性,让不死的驱力趋于永恒的安静。

首先,齐泽克认为,克瑞翁已经把维护城邦的法律提升成了具有超我快感的意识形态了,这样他所代表的就不再是善的共同体,而是符号秩序的超我要求“你能,因为你必须”。拉康说,这出悲剧向我们揭示了善无限制地统治一切所衍生的致命结果。克瑞翁需要的不仅仅是生物学意义上处死叛徒波吕涅克斯,因为他已经死亡不能再死一次,而是惩罚波吕涅克

斯的灵魂,让他不能享用人间的祭奠和亲人的眼泪,徘徊在家国之外成为永恒的、不死不活的孤魂野鬼。用齐泽克的话来说,克瑞翁是要让波吕涅克斯“永世不得翻身”,这种惩罚不单在古希腊是有悖人伦的,就是在中国古代伦理中也是不被赞许的,人活着的时候存在于符号秩序之中,认同并成为主体性的位置,死了的时候举行“葬礼”就是回归于符号界,在对躯体的死亡做符号的结账。齐泽克说:

葬礼仪式为象征化提供了最为完美的例证:亡者在象征性传统的文本中被铭记下来,尽管他们已然故去,但他们却因此被确保仍会“继续存活”在共同体的记忆之中。

对于这一现象,让我们问一个天真质朴而又基本的问题:为什么亡者会归来?拉康提供的解答与在流行文化中找到的一样的:因为他们没有得到妥当的安葬,也就是说,是因为他们的葬礼出了某种问题。亡者的归来在象征性仪式中和象征化的进程中,是一种紊乱的征兆;亡者归来是作为一些尚未付清的象征性债务的讨债人。这是拉康从《安提戈涅》和《哈姆雷特》中汲取的基本教训。两部戏剧的剧情都涉及不妥当的葬礼仪式和为处理象征性账目而归来的“活死人”(安提戈涅和哈姆雷特父亲的鬼魂)。这样一来,活死人的归来就将肉身终结之后仍然存续的特定象征性债务物化了。^①

因此,克瑞翁维护意识形态秩序的命令在神的律法下是无效的,安提戈涅从人伦与“结账”的角度都会安葬她的哥哥。

其次,安提戈涅埋葬哥哥并不是单纯的伦理事件,而是显示了安提戈涅自己歇斯底里的欲望所在——死亡驱力。安提戈涅背负着父母的原罪(乱伦),无法在符号秩序中为自己找到合适的位置,成为一个家族伦理混乱的症结所在,这意味着安提戈涅不能更是不愿进入一个主体间性的正常

^① Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press, 1991; p. 23.

欲望循环之中,而渴望结束这难言的在世旅行。她说:

你使我多么愁苦,你唤醒了我为我父亲,为我们这些闻名的拉布达喀代的厄运而时常发出的悲叹。我母亲的婚姻所引起的灾难呀!我那不幸的母亲和她亲生儿子的结合啊!我的父亲呀!我这不幸的人是什么样的父母生的呀!”^①

安提戈涅在意识和律法层面上是安葬哥哥的尸体,而无意识所透露的则是死亡本能的逻辑。安提戈涅因为自己是父母乱伦的结果,而且父母和兄弟都已经死亡,妹妹伊斯墨涅善良、周到、富有同情心,并且已经与符号秩序妥协,而完结和清算家族伦理秩序混乱的符号欠债就由自己单独来承担了。换言之,违抗禁葬令埋葬哥哥不过是安提戈涅代表家族对符号欠债进行总的清算、以生物死亡来摆脱符号秩序的排除,逃离两次死亡之间的幽灵性的途径。死亡驱力的逻辑成就了这一符号救赎的同时,也颠覆了整个符号界秩序。

二、“两次死亡之间”的驱力:活死人

在精神分析学中,如果一件令人费解的事件无法融入已存的象征秩序或符号界中,那么,对于主体而言就成为一个创伤事件。主体一旦坚持这一事件的意义追问,那么多数情况下会引发神经症。面对俄狄浦斯的乱伦大罪,妹妹伊斯墨涅认为已经赎了罪,自己融入了城邦的伦理秩序中了,而对于安提戈涅则恰好相反,她认为还没有结算符号债务,在城邦的符号秩序中没有明确的位置,被城邦共同体排除在外。在安提戈涅发誓要安葬哥哥的情况下,克瑞翁宣布了她的符号死亡,像她的哥哥一样成为城邦的敌人,成为一个秩序的例外了。

这里就需要引入拉康的“两次死亡”之间的观点,才能理解安提戈涅的尴尬处境与追寻死亡的原因。拉康在研讨班报告中认为,安提戈涅已经超

^① [古希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,罗念生译,载《罗念生全集》第2卷,上海人民出版社2004年版,第318页。

越了埃特(beyond atè),即一个可怕的疆域线,一个异度空间。齐泽克认为,希腊词 atè,存在严重的含混性,既是指任何人不能跨越,否则必死的可怕疆界,又指在它之外的某个空间。它的关键是疆界的意思胜过空间,我们不能同时拥有现实的和纯粹幻象的领域,必须二者居于其一。然而,如剧中歌队所说安提戈涅已经跨越了 atè,即齐泽克所谓的处于不死不活的“两次死亡之间”的活死人(幽灵)领域了。

那么,什么是两次死亡呢?弗洛伊德在《释梦》中提到一个梦,父亲已经死亡了,但是在梦中还继续活着,关键是他不知道自己已经死了,需要别人提醒他已经死了的这个事实,才会安静地消失。齐泽克认为,从某种意义上人必须死亡两次,比如拿破仑第一次失败流放厄尔巴岛时,他并不知道自己已经“死”了,即历史的角色已经结束,他必须通过他在滑铁卢的第二次失败,被提醒起这一点。在这一点上,当他第二次死亡时,他才真的死了。拉康认为,一种是真实的生物学死亡,一种是对真实死亡进行的符号化处理,即对象征性欠债的“结账”,也就是给死亡以符号秩序中的位置,完成一个人的符号命运,比如葬礼、天主教中临死前的忏悔等。但是在两次死亡之间,还有一个非现实、非符号的空间(领域)存在,在这一“缺口”中既有像安提戈涅这样崇高的美,也有各式各样的可怕怪物,比如哈姆莱特的父亲鬼魂。齐泽克说:“‘两次死亡之间’之间的位置,崇高美或者可怕的怪物所处的位置,正是原质立足之地,是处于符号秩序中间的真正创伤内核的立足之地。”在实在界快感的层面上,驱力是第二次死亡的可能性,对符号秩序全面毁灭的可能性。就驱力的内涵来说,处于两次死亡之间的安提戈涅就是“活着的死人”,拥有不死躯体的崇高客体。

在拉康精神分析中,到底什么是死亡驱力呢?齐泽克说:

那么,到底什么是驱力,尤其就其最极端的形式而言,也就是死亡驱力呢?这时看一看瓦格纳式的英雄可能有点帮助:瓦格纳式的英雄自“漂泊的荷兰人”的典型例子以降,都对死亡怀有一种无条件的热情,希望在死亡中找到最终的平静与救赎。他们的困

境是由于从前犯下了无法说出口的罪行,因此注定要付出代价,但方式不是死亡,而是让生命永无休止地受苦,无助地四处徘徊,无法完成其符号功能。这时,死亡驱力在哪里呢?绝对不是他们对死亡的渴望、企求在死亡中找到安宁:恰恰相反,死亡驱力恰好是死亡的对立面,也就是“不死”的永恒生命本身,也就是身陷恐怖的命运,无尽地徘徊在罪恶与痛苦之间的循环。因此,瓦格纳式的英雄最后的死亡(荷兰人、沃坦(Wotan)、崔斯坦、安佛塔斯等人之死),即是他们从死亡驱力的掌控之中解放出来。”

这种幽灵般不死存在的观念,也让我们能够解释弗洛伊德/拉康式死亡驱力的根本悖论之处:正如克尔凯郭尔的“致命的疾病”,死亡驱力并不是人类有限性的标记,而是恰恰相反,它代表的是“永恒幽灵的生命”。^①

根据齐泽克的论述,我们其实可以找到一个完美的象征死亡驱力的希腊神话——不断推巨石上山的西绪福斯。他有不死的身體和生命,然而这种生命的不息就是对其所犯罪行的痛苦惩罚,这时唯有死亡才是解放和解脱。在拉康看来,安提戈涅远不是黑格尔所谓的“家庭伦理价值”的代表,因为她的家庭所代表的正是对于家庭伦理秩序的根本破坏(乱伦原罪),她所处的位置在符号秩序的边缘或边界即 *atè*。换言之,安提戈涅作为父母乱伦之子与波吕涅克斯的妹妹,其本身就是家庭伦理秩序的病症,介于快感与能指秩序之间的连接处。由于承担原罪,安提戈涅被排除在象征符号秩序之外,认为自己的生活是在无穷无尽的受苦。她说:

我知道我会死——岂能不知?——即使你没有颁布你的法令;如果我在应活的岁月之前死去,我想是件好事;因为像我这样

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第410—413页。

在无穷无尽的灾难中度日的人死了,岂不是好事?①

齐泽克说:

拉康所强调的并非安提戈涅代表亲属关系,而是她如何承担了象征秩序建制姿态的边界位置,以及象征化之中不可能的零度阶段的这种界限位置,这也就是她为什么代表了死亡驱力:她还活着的时候,以象征/符号秩序来说,她其实已经死了,因为她已被排除在社会象征坐标之外。②

从拉康与齐泽克的角度来看,一个被符号秩序宣布为死亡的、没有明确位置的例外“多余人”,还有着活生生的生物学躯体,这不就是没有还清符号债务的“活死人”吗?不就是一个无穷无尽受苦、徘徊在两次死亡之间的、代表了驱力的幽灵吗?因此,漂泊的活死人由于乱伦原罪而被排除在秩序之外,已经符号死亡了(第二次死亡)但却还活着受罪,唯一能够获得平静和救赎的就是死亡——生物学的死亡,这就是齐泽克对安提戈涅死亡驱力的解释。

三、歇斯底里的要求与悬置符号界

安提戈涅获得永恒安宁和救赎的方式,却是以歇斯底里式的要求悬置和颠覆整个人世间的符号秩序,即克瑞翁代表的城邦的法律与伦理。齐泽克认为,安提戈涅安葬他的哥哥不单纯是为了让他人土为安,结算清符号的债务,而是源自于主体对于符号秩序的无条件的要求。安提戈涅在走向坟墓前,唱了一段悲怆的歌词解释了事件的原因:

波吕涅克斯啊,只因为埋葬你的尸首,我现在受到这样的惩罚。可是在聪明人看来我这样尊敬你是对的。如果是我自己的

① [古希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,罗念生译,载《罗念生全集》第2卷,上海人民出版社2004年版,第308页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·拉康:《欢迎光临真实荒漠》,王文姿译,麦田出版社2006年版,第191页。

孩子死了,或者我的丈夫死了,尸首腐烂了,我也不至于与城邦对抗,作这件事。我根据什么原则这样说呢?丈夫死了,我可以再找一个;孩子丢了,我可以靠别的男人再生一个;但如今,我的父母已埋葬在地下,再也不能有一个弟弟生出来。我就是根据这个原则向你致敬礼。^①

我的哥哥可能就是你所说的,一个罪犯。他想摧毁城邦的城墙,使他的同胞沦为奴隶。他领导我们的敌人攻打我们的城邦,但尽管他是这样的人,他也必须应该得到安葬仪式。他无疑不会与他人拥有相同的权利。事实上,你可以告诉我你想说的一切,告诉我一个是英雄、是朋友,另一个则是敌人。但我要说,说后者没有同样的下界价值是毫无意义的。就我而言,你向我提及的命令毫无意义,因为在我看来,我的哥哥就是我的哥哥。^②

由此可知,安提戈涅认为哥哥是唯一的,兄妹的手足之情超越了丈夫和孩子,因为后者是可以替代的,在常人看来这样的话没有道理。在古希腊时代,夫妻或者母子之情如果不比手足之情更稳固和强烈,那至少也不次于后者,根本不会如安提戈涅而言是可以替换的。她如此地强调“我的哥哥就是我的哥哥”这一句话,只能用一个理由来解释:安提戈涅是歇斯底里症患者。在齐泽克看来,歇斯底里症者就是把语言中的能指与作为创伤的快感连接起来了,他们的言语和行为不过是一种不具有合理的内容和逻辑的病症,然而却是“有意义”的。弗洛伊德和拉康都是在根据病症表象来分析患者的欲望所在,比如不断招女仆的妇人、《癔症研究》中歇斯底里的女家庭教师等。她们都是坚持一个带有创伤快感的剩余能指即要求,而破坏了自己的现实的、符号秩序的个人生活,呈现了神经症的症状。安提戈涅安葬波吕涅克斯的一个深层原因就是无内容、无逻辑的重言句“我的哥

① [古希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,罗念生译,载《罗念生全集》第2卷,上海人民出版社2004年版,第309页。

② 转引自马元龙博士的博士后报告:《拉康式的精神分析与文学批评》,第73页。

哥就是我的哥哥”，这一“要求”一旦被抽取了欲望的惰性循环，就成了没有“需要”的内容，而成了一种病态的执着。正如拉康在《精神分析的伦理学》中所分析那样：

安提戈涅援引的权利只有一个，这个权利出现在“是什么”这个无法消除的字符的语言中，自从这个突然出现的能指不管变迁的洪流将它像一个固定的物体一样冻结起来的那一个刻起，它就是无法消除的了。是什么，是，安提戈涅那不可动摇的、不可屈服的立场就是固定在这个之上的，固定在这个平面上的。^①

那么，这一纯粹的要求恰好是与象征性、符号秩序的欲望循环相对立，是欲望之剩余能指（即要求减去需求的空洞能指）。要求逃避着符号界秩序，抗拒一切贵族化、阐释化和象征化。齐泽克指出，象征性的要求就是经常出现在歇斯底里的症状（symptom）中公式化了的D。齐泽克说：

驱力正是一种没有被欲望的辩证法所捕获的要求，它抗拒着被辩证化。驱力执着于某一特定的要求，这是一种不会在辩证的欺骗中被捕获的“机械的”坚持：我要求某物，我就一直坚持到底。在“两次死亡之间”的区域内出现的幽灵向我们提出了某些无条件的要求，也是由于这个原因，它们具体化了无欲望的抽象驱力。^②

具体到安提戈涅，她进入两次死亡之间变成了“活死人”，在永无轮回的重复生命中受苦徘徊，唯有通过歇斯底里之要求才能把驱力具体化，才能获得自我救赎，归于死亡的平静。同时，她对于那种不准备妥协的无条件要求的坚持：给她的哥哥一个妥当的安葬，则悬置了整个符号秩序，宣布了该秩序的无理、无力和非法。

① Lacan, Jacques: *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*, 1959 - 60, trans. Dennis Porter, London: Routledge, 1992; p. 279.

② Žižek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press, 1991; p. 21.

这里有一个问题,为什么驱力既是不死的、受苦的生命,而又不被欲望辩证法捕获的要求呢?正是因为驱力公式($S \diamond D$)即被符号阉割的主体(S)拥抱、执着(\diamond)于剩余的符号要求(D)。对于安提戈涅来说,坚持要求,抗拒符号秩序,就会导致自己的真实的死亡,而这一死亡恰好是完成了自我的救赎,也就是符合死亡本能的原意:弗洛伊德指出,死亡本能就是坚持无条件的要求而不顾惜生命体的生存和发展,由此死亡本能的强迫重复原则才是超越(颠覆)于保存生命的快乐原则与现实原则,明知道某事导致生物学的死亡依然为之不就是死亡本能的含义吗?齐泽克指出,驱力与其救赎的关系正如瓦格纳在《帕西法尔》(Parsifal)中所言“唯有刺伤你的矛,才能治愈你的伤”。驱力的逻辑就是不断地坚持一个无意思的要求,正是这一要求破坏了现实符号秩序,进而造成了自己的实际死亡,其意义在于或者完成自我救赎或者解构符号界。安提戈涅实际上以她整个社会存在做赌注,来挑战由统治者克瑞翁所体现的城邦的社会符号权力,并且她因此也在肉体未死之际就被从符号秩序中排除——克瑞翁宣布安提戈涅是城邦的罪人。安提戈涅并不在意是否获罪于城邦以及统治秩序,她的歌词就说明了这一点,因为她的真意在于以偏执的要求挑战整个秩序,以便被处死而摆脱“活死人”的处境。或许,我们可以推测说,如果城邦不宣布安葬波吕涅克斯为死罪,也许安提戈涅也没有那么强烈的力量去安葬哥哥,换言之,安提戈涅的安葬行为与死亡驱力的唯一指向就是“找死”。

四、驱力开辟“非历史的空间”

在安提戈涅以神的法律悬置了城邦法律之后,反而为人生开辟了新的历史进程的可能性。齐泽克认为,实在界的创伤原质是虚无本身寄予的黑洞是存在的裂缝和社会不一致性,而符号界则是围绕这一创伤所做的整合、阐释和象征化,只有如此社会与人生才有意义可言,才有欲望的循环和现实感,一旦人类直面虚无的、创伤的实在界的人侵,则会爆发精神病。两次死亡之间的驱力,就是实在界与符号界之间的开裂处,因此驱力一方面带有原质快感的剩余印迹,另一方面则抵抗符号化、干扰秩序化和现实感,

因此,徘徊于其中的主体不是歇斯底里的神经症,就是文化艺术中的活死人、僵尸或者鬼魂、机器人之类驱力具象。既然符号界(个人历史与社会历史)开始于对创伤—原质快感的符号化和历史化,那么,两次死亡之间的原质之位就是历史化的空位,它是一个非历史的内核。因此,齐泽克说:

人类的历史正是通过印证这一非历史的场所,与动物进化区别开来的。非历史的场所是无法被符号化的,尽管它是通过自身的符号化,被回溯性地创造出来的:一旦残忍的前符号性现实被符号化/历史化,它就会隐匿、隔离原质的、空洞的、难以消化的场所。正是对原质的空位的这种引证,使我们设想能指网络的整体性、全球性毁灭的可能性。……,绝对死亡、世界的毁灭总是符号世界的毁灭。弗洛伊德的“死亡驱力”不过是对萨德“第二次死亡”观念的精确理论概括,“第二次死亡”表达了把历史传统整体性“擦掉”的可能性,而这是由作为其根本性的、自我破坏的限制的符号化/历史化过程开辟的。^①

简单地说,驱力所开辟的不死不活的领域,暗示着一个难以被符号化的创伤领域,创伤恰恰是文化、符号秩序和历史的开端,由此,这一领域就成了改革旧符号秩序的可能空间。

齐泽克举了一个例子来说明它:为什么哈姆雷特父亲的亡魂会归来?如同《木乃伊归来》中的大祭司历经千年也要回到现代一样。齐泽克说,因为他们没有得到妥当的安葬,亡者的归来是要在象征性仪式中和象征化的进程中重新填补自己的缺失,也就意味着他们无法在传统的文本中找到他们合适的位置。通俗地说,不管是哈姆雷特被谋杀的父亲,为了婚外爱情而被残杀的大祭司,还是弃尸荒野的波吕涅克斯,归来的原因不是死亡,而是“死未得其所”,都不被现有的符号秩序所接纳,不能对死亡完成象征化、不能归于死后世界的位置里。比如奸王的符号秩序怎能容纳皇帝的灵位;

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第184页。

法老的意识形态秩序中岂能安置叛逆者、弑君者的亡魂；克瑞翁的城邦正义之共同体同样也没有损害城邦的敌人的墓碑。齐泽克指出：

“大屠杀和集中营这两件巨大的创伤性事件，自然就是二十世纪亡者归来的典型事例。大屠杀和集中营的死难者也会像‘活死人’一样继续对我们如影随形、穷追不舍，直到我们给他们一次体面的安葬，直到我们将他们死亡的创伤整合到我们的历史记忆之中。”^①

驱力所在的区域就是历史的非历史核心，亡者的归来是历史中的、抵抗符号化的创伤事件的重显。正因为如此，按照驱力要求而行动，就会悬置整个大他者符号秩序。

最后，齐泽克指出，如果安提戈涅不暂时悬置那保证主体符号身份的符号秩序，就不会有真正的伦理行动出现。齐泽克说：

“……，落入某种死亡，采取冒险行动来博取或追逐死亡。这一答案恰好表明了，拉康将弗洛伊德式的死亡驱力重新概念化为伦理行动的基本形式，而这种行动不能化约为‘语言行动’，因为语言行动的展演性力量乃取决于一套既有的符号规则/规范。”^②

总之，齐泽克通过对于安提戈涅式驱力伦理学的分析，指出了整个符号秩序被颠覆的唯一可能性，即歇斯底里的真正行动。

第四节 精神分析的历史观与行动

齐泽克说：拉康则维持了一种可能性，可以藉由一种真正的

^① Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press. 1991: p. 23.

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第365页。

行动——通过“符号死亡”来彻底地重新整合整个符号领域。简言之,拉康才能让我们去概念化(conceptualize)想象性反抗(一种虚假的逾越,它重新肯定符号现状,甚至成为符号现实运作的积极条件)与实际的符号重构(透过一种真实的行动的介入)之间的区别。^①

由此可知,行动是拉康和齐泽克哲学的最后旨归,是从根本上推翻现有符号秩序的一次革命行动,而不是在符号界内所做的能指更换和修正。通过拉康和齐泽克对于符号界(意识形态)的论述,我们知道人的存在以及现实感都依赖于符号秩序,人类主体本来就是符号界中的主体化结果,这样人类如何才能逃离这符号界的天罗地网呢?齐泽克的回答是“作为实在的行动”(act as real),通往自由和革命的行动才能真正解放人类自身,开创新的理想的历史。Real一词有人翻译为“真实的”,不过,我认为应该翻译为“实在的”,因为拉康所言之行动的性质不仅仅标明了它发生的真实性,更标注出它介于符号界与实在界之间,是具有颠覆性、重构性的、不同于语言行为的行动事件。

行动的基础是两次死亡之间的驱力执着,歇斯底里主体以偏执、坚持的要求去悬置和解构整个符号秩序,比如安提戈涅安葬哥哥的行动。行动简单地说,就是置于符号死地而后生。不过这里有一个问题,既然符号界(意识形态)以能指—认同—幻象—快感—整套体系来俘获、囚禁人类,那么行动的力量又来自于哪里呢?齐泽克指出,拉康的“作为实在的行动”的概念标明其革命性的力量来自于无穷的深渊——实在界,因此,要真正理解行动的革命性、彻底性、重构性,就必须透视精神分析的历史观,即符号界与实在界的辩证关系。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第363页。

一、“进化论”历史观与“创化论”历史观的对立

齐泽克通过解读本雅明《历史哲学论纲》中的“断裂”历史观与斯大林式的进化论历史观的对立,阐述了精神分析的历史观的内涵和意义。他说:

“在整个马克思主义历史中,或许只有在某一地方,历史的非历史性‘外隐’内核被触及到了,在这里对历史的反思被带到了作为其零度的‘死亡驱力’那里,这就是法兰克福学派的‘同路人’瓦尔特·本雅明的最后的作品《历史哲学论纲》。”^①

本雅明在最后文本中的历史思想之所以让齐泽克产生共鸣,在于他把历史看作了一个文本、一系列可以实现的事件,这些事件所以推动历史,那是因为它们回溯性地被事后记录在符号网络之中。斯大林说“历史是由胜利者来书写的”,对此,齐泽克认为,这句话的意思斯统治阶级与被压迫阶级的斗争目标是“历史由谁来撰写”。并非所有的历史都是由胜利的统治阶级来书写的,但是可以肯定被压迫阶级是没有书写历史的机会。本雅明认为,这分别代表了不同时间观念,即一种是统治者官方历史编纂者所持的“连续、空洞、同质的”时间,另一种是被压迫的革命阶级所持的“非连续性的”时间。齐泽克则进一步指证,斯大林是胜利者的视野,本雅明是革命者的视野,“因此,我们可以把斯大林主义与本雅明之间的对立,设想为进化论的唯心主义(evolutionary idealism)与创化论的唯物主义(creationist materialism)之间的对立。”

齐泽克联系拉康对《安提戈涅》的解读来说明斯大林与本雅明的对立,他指出,斯大林主义的视野是克瑞翁的视野,是假定了国家共同体的至善视野;而本雅明则是安提戈涅的视野,他从驱力来看,革命事关符号界的第二次死亡。正如拉康在《精神分析的伦理学》中所总结的那样,进化主义的

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,187页。

意识形态总是暗示出对至善的信仰,对最后的进化目标的信仰,这样的至善至大目的从一开始就指导着历史的进程,比如机械进化论的庸俗社会学即是如此。进化论的历史观认为,历史是线性、逻辑、向前发展的,体现了历史的客观必然性,虽然其中也有断裂、脱序,但都只不过是干扰必然性的偶然性而已。本雅明说:

把过去的事件不分主次地记录下来的编年史家依据的是这样一条真理:任何发生过的事情都不应视为历史的弃物。当然,只有被赎救的人才能保有一个完整的,可以援引的过去,也就是说,只有获救的人才能使过去的每一瞬间都成为“今天法庭上的证词”——而这一天就是末日审判。^① (《历史哲学论纲》第3论)

历史好像基督教的“末日审判”一样,在最后的大目标比如乌托邦世界、大同社会,在此之前线性过程中的一切事情都要经过审判,获得各自的意义和归宿。齐泽克认为,这种末日审判视野的历史观是目的决定论的,即任何行动、事件都不会落空,都会记录在册,算账时获得适当的位置。历史被设想为新主人代替旧主人的持续过程,每一个胜利者都在自己的时代扮演“进步者”的角色,比如封建阶级代替奴隶主阶级,资产阶级代替封建阶级,无产阶级代替资产阶级等。就实质来说,斯大林主义的进化论历史背后藏匿着一个理想主义的、非人格化的上帝,这一“历史的会计学家”决定了某一事件和行动的历史内涵和意义。

齐泽克称,本雅明的历史观是创化论的唯物主义,它总是包含了一个回溯性的运动,最终的目标并没有一开始就预先假定存在并发挥作用,事件和行动是在自己不断的自我重复和自我阐释中发展,并在完结后回溯性地构成历史。首先,被压抑的事件存在于“单子”的当下时间中,绕过主流历史,“像老虎一跃”直接与过去发生关系。本雅明认为,由于历史总是统治者的历史,对于被压迫阶级来说,被历史拒绝的、被秩序排除的、被现实

^① [德]本雅明:《历史哲学论纲》,张旭东译,《文艺理论研究》1997年第4期。

所打破的事件才是真实的事件,而这些失败的革命事件是不被胜利者的历史所记载的,也就是没有符号化的位置和意义的,是被抹杀的历史发展中的“污渍”。进化论的统治者面向未来,以获取统治的合法性,而创造论的革命者则面向过去,它借助于回溯性地重获过去而得到现在和未来。他把时间看作是现实时刻的“单子”,具有非连续性的断裂。齐泽克指出,单子是断续、断裂的时刻,连续性的时间是主流历史所确立的,非连续性的单子“瞬间”时刻是散乱的、分开的,它绕过了主流历史的连续体,与过去直接发生了回响,在重复中架构自己的历史。本雅明说:

历史是一个结构的主体,但这个结构并不存在于同质、空泛的时间里,而是坐落在充满当下性的时间里,在罗伯斯庇尔看来,古罗马是一个被现在的时间所充满的过去,在这种时间里,历史的连续性被打破。法国大革命把自己视为罗马的再生。它唤回罗马的方式就像时尚唤回旧日的风范。时尚对时事有一种鉴别力,无论在哪儿它都能在旧日的灌木丛中激动风骚。它象一次虎跃扎入过去。这一跃无疑发生在统治阶级发号施令的竞技场里。在广阔的历史天空下,这样的一跃是一个辩证运动。马克思就是这样理解革命的。^① (《历史哲学论纲》第14论)

对此论,齐泽克颇为欣赏,认为本雅明是真正体察拉康式驱力伦理学的行动含义的人。对于精神分析学来说,历史不是均质的、连续的时间蔓延,而是由过去的无意识创伤所开创的,个人历史不过是遮蔽或者试图阐释这一过去创伤的“戏剧”。如果把创伤事件放在现在来看,就是一个个革命性的事件或行动。作为创伤的行动唯有悬置和“像老虎一跳”绕过统治者(旧有)符号秩序和历史序列时才能发生。本雅明说:“历史唯物主义者不能没有这个‘当下’的概念。这个当下不是一个过渡阶段。在这个当下里,时间是静止而停顿的。这个当下界定了他书写历史的现实环境。”放在

^① [德]本雅明:《历史哲学论纲》,张旭东译,《文艺理论研究》1997年第4期。

拉康精神分析的语境,当下性就存在于两次死亡之间的空间之中,唯有这一空洞的历史零度才能创生出创伤性的行动,为改写历史提供创伤性事件。

其次,本雅明认为革命来自于重复。他饱蘸深情地写道:

“在行动的当儿意识到自己是在打破历史的连续统一体,是革命阶级的特征。伟大的革命引进了一个新的年历。这个年历的头一天象一部历史的特技摄影机,把时间慢慢拍下来后再快速放映。这个日子顶着节日的幌子不住地循环,而节日是回忆的日子。因此,日历并不象钟表那样计量时间,而是一座历史意识的纪念碑。在欧洲过去的几百年中,这种意识没有露出一丝蛛丝马迹。不过七月革命中发生的一件事表明这种意识依然有生命力。在革命的第一个夜晚,巴黎好几个地方的钟楼同时遭到射击。一位目击者或许由此得到灵感。他写道:谁又能相信! /钟楼下的新领袖/朝指针开火,让此刻停留/仿佛时间本身令他们恼怒。”^①
(《历史哲学论纲》第15论)

齐泽克指出,充满当下性的时间呈现出强迫性重复的特点。失败的革命事件不被主流的历史连续体所书写,在胜利的编纂者看来都是不成文的、无名痕迹,但是在革命者看来,却是刺破连续历史的伟大革命的节日。这一节日时间是凝固的、静止的,不同于钟表里的时间、统治者的时间。本雅明看来,革命不是持续发展进化的一部分,恰恰相反是一个“郁积”的时刻。每到郁积的时刻,持续性被打断,胜利者的符号秩序被毁灭,革命胜利了,每一次夭折的行动和过去的失败,都会回溯性地获得补偿和含义,而这些失败在旧统治者文本中却是无意义的踪迹。由此,齐泽克指出作为创伤性事件的革命就是拉康的死亡驱力,他说:

在这个意义上,革命严格说来,是一种创世主义行动,是“死

^① [德]本雅明:《历史哲学论纲》,张旭东译,《文艺理论研究》1997年第4期。

亡驱力”的严重侵入：它抹除了处于统治地位的大文本，无中生有地创造了新的大文本；被窒息了的过去藉此终将实现自己。……，这或许也是本雅明设想其立场的方式：他把切入历史连续体的断裂点，标示为“中止辩证法”的那一点，标示为纯粹重复的侵入，纯粹的重复把扬弃的渐进运动放入了括号内。恰在这一个接合点上，……启动了辩证运动的绝对否定性，不过是“死亡驱力”的干预而已；“死亡驱力”具有强烈的非历史性，它是历史的零度。历史运动在其核心位置，收容了“绝对否定性”的非历史维度。^①

综上所述，齐泽克认为本雅明所讲的“当下”即精神分析的创伤时刻，革命即创伤性事件，如同革命打破连续性历史一样，死亡驱力空间的行动则是历史化的非历史核心，即历史的 *ate*——生与死、毁灭与新生交叉之地。由对本雅明《历史哲学论纲》的解读，齐泽克指出，历史不过是死亡驱力带来的创伤性事件与不断重复的循环而已，意识形态则是回溯性对事件的解读、阐释和历史化的能指体系。

从拉康精神分析学视角来看，创伤性事件与符号化的循环就是历史与社会意识形态的形成模式。在精神分析运动早期，弗洛伊德对神经病的治疗就是通过“患者自由联想式叙述与分析师阐释过去的创伤事件”来终结的。病人之所以是病人，就在于个人历史中不断重复一个无法被隐喻化、象征化的创伤。例如，狼孩的故事，少妇洗床单的癔症，都是因为他们无法解释一个全新的、震惊的事件，比如看见父母交媾等，当然，这一创伤场景在无法阐释中隐藏了患者的欲望和剩余快感，进而成为障碍正常生活的病症。患者的历史就是重复某一创伤时刻的历史，而治愈则意味着病人把创伤性事件纳入了个人历史传统之中，得到了阐释与规划。但是，拉康认为，在治疗期间，精神分析师不应该参与重构病人的历史，因为符号界本身就

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，中央编译出版社2002年版，198—199页。

有主体间性的存在,不能把病人重新引入能指的循环中,要让他自己吐露出实在界的真相,直面实在界的虚无。精神分析师应该是沉默的。符号界本来就是参与阉割实在界的快感话语秩序,神经症患者自己直接面对虚无的实在界则更容易打破欲望的循环,穿越幻象的虚构。

齐泽克把创伤性事件转化为驱力的领域,把符号化转化成了符号界以及意识形态的更新重构,并把它发展成一种精神分析的历史观。他指出,历史是重复的,和斯大林主义的历史由未来决定的观点不同,精神分析学之历史建构于对过去的重复,如同人类个体一样为了对付和表述实在界的创伤事件而建构了个人历史。历史是围绕着过去实在界创伤的阐释重新表述,以建立符号秩序,于是历史得以产生,比如《终结者》《回到未来》《大话西游》等都表达了这样的逻辑。由此看来,历史需要不断地书写,因为创伤事件永远存在,因为历史需要不断的主人能指的到来而重写。例如,“法国大革命”和“十月革命”作为实在界创伤的行动,对其原有的符号界进行了革命,同时回溯性地产生了新的历史和意识形态。

齐泽克认为,实在界不是一个实体或者虚拟的存在物,也不是某个符号界之外的领域,它本身就是符号界内在的悖论性所在,是符号界本源上的裂缝。主体是不能直接面对实在界的虚空的,只能遭遇到它的影子或者歪曲的鬼脸。实在界以创伤性事件出现于符号界之中,符号界以符号化、象征化、历史化创伤而建构起来,二者其实是循环的,实在界在符号化的回溯性中才能被显现。那么,创伤性事件寄予在哪里呢?它就是在由驱力所开创的两次死亡的、悬置大他者的空间之中,这一幽灵的领域恰好是非历史化、社会开裂之所在。通俗地说,死亡驱力的领域既是符号死亡的地方,也是符号新生的地方,是一个毁灭或新生的实在界重现之处。齐泽克谈到死亡驱力在历史观中的意义时说,死亡驱力不过是第二次死亡的精确理论概括,“第二次死亡”即符号死亡,表达了把历史传统整体性“擦掉”的可能性,而这一可能性则来源于非历史化的核心——创伤性事件即行动。

二、作为创伤性事件的行动

那么,在这种精神分析的历史观中,作为“实在的行动”如何具有开创历史之作用呢?抑或,行动具有何种性质以逃脱符号界的罗网?齐泽克所认为的真正的行动是什么?他列举了许多真正的“作为实在的行动”的事例,比如大众文化中,电影《赎金》里受到匪徒要挟的梅尔·吉布森(Mel Gibson)不是筹钱赎回儿子,而是开枪射击儿子,然后发誓天涯海角也要为他报仇的行为;电影《内与外》(Outer and Inner Space)中,凯文·克莱恩在婚礼上不是说“I do”,而是脱口而出“我是同性恋”的那一瞬间;在历史文化事件中,耶稣的死亡与复活以及圣·保罗统治下天主教堂的蔓延,1789年法国大革命和1917年俄国的“十月革命”都是齐泽克所谓的“作为实在的行动”。通过前面的论述,我们知道行动与创伤性事件是可以通约的,即行动都有实在界的本体性,以此区别于任何符号界的主人能指的更换和变动。

第一,齐泽克强调“行动”不是语言行动,而是拉康精神分析的真实行动。针对巴特勒的“符号展演”,齐泽克做了拉康式批判,重申了行动的非符号化。他指出,巴特勒把最激进的行动与个人符象状况的展演性重组混为一谈了。在符号界中展演性重组,是一种颠覆性的符号置换,但它依然局限在符号霸权的场域之中,是在这霸权中掀起内部的符号游击战。其策略是以霸权之“矛”攻霸权之“盾”,其基本的理论展开还是要依赖于统治阶级的符号秩序——语境本身,因此只能是从边缘到中心的象征性颠覆工作,是一种激进民主派对大他者快感的偷换和逾越。例如,巴特勒所着重同性恋、酷儿运动,虽然以抵抗和解构主流霸权的异性恋为目的,但是却被后现代的身份认同政治和多元文化主义所吸纳,进而成了资本主义性霸权的一种新形式,这也透露出在符号界内进行符号游击战的得与失。齐泽克认为,作为实在的行动则是要从驱力的逻辑出发,彻底抛弃符号界,把整个符号秩序悬置起来,放在“括号”之中。主体则认同于被符号秩序所排除的例外,以置于符号死地而后行动生的形式开创新的不可能性历史空间。

拉康、齐泽克的目的不是从边缘的少数派变成中心的多数派霸权，而是从多余人(局外人)的角度彻底更新符号界本身，重组历史。因此，齐泽克说：

这表示，一切真正的行动当中，都包含了某些本质上即是“恐怖主义”的成分，因为行动会彻底重新界定“游戏规则”，包括行动者的基本自我身份认同本身——真正的政治行动释放出否定性的力量，撼动了我们存在的基础。^①

齐泽克认为，行动既然脱离了原有的符号界，那么就如同安提戈涅一样，主体成了“要求之执着”的活死人了。行动无法在旧有大他者的意识形态秩序中找到位置和保证，它排除了主体的任何自我工具化和认同可能性，这样反而揭示了拉康之歇斯底里主体就是一种中心空白，一种乌有的力量。

第二，行动不是“预谋”，而是无意识的瞬间决断，唯有此才具有革命的破坏性。齐泽克说：

对于拉康来说，行动是处于作为真实的客体这一边，而与符号(语言行为)相对：我们若要能够施行语言行动，一定要先接受符号秩序中的根本异化，以及该秩序的运作所需的幻象支持，但作为实在的行动是一种无中生有的事件，而没有任何幻象支持。就此而论，……与行动相关的是一个分裂的主体，行动在其创伤性的意外当中使主体分裂，而主体永远无法将行动主体化，将其承担为“自己的行动”，或者将自己设想为行动的肇事者——行为者。^②

齐泽克强调行动主体是一个诡异的“无头”主体，是一个无身份的、符号死亡的活死人(幽灵)，因为他已经悬置了主体性赖以生存的旧符号界。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第534页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第529页。

一个真正的行动不是如同理性的主体那样用意识、理智、意志清除一切病态动机,晓得行动的所有步骤、方法和策略,简言之,不是有“预谋”的行为,而是“在行动的层次上,他自己也惊讶于自己刚做的疯狂事而感到不快,并且无法面对它”。齐泽克称之为“英雄式的行动”:某人长期过着投机的生活,玩弄各种手段达到目的,但是突然间他变得坚定不移、不计代价做一件事情,有时连自己都无法解释,却因此彻底改变了生活道路。例如布鲁诺就是经过长期的后退和懦弱,突然坚定了自己的观点。齐泽克总结说:

绝对/无条件的行动的确会发生,但并不是一种(唯心论)自我透明的动作,由完全意欲行动的主体以纯粹意志来完成——恰恰相反,行动发生时,是完全无法预料的意外,也是撼动我们生命的神奇事件。^①

第三,行动带有死亡驱力的绝对否定性,是开拓不可能性空间的政治行为。齐泽克说:“‘死亡驱力’是一切对真理(不可化约为存在的实存秩序)的大力肯定所固有的对立面:它是一种否定的姿态,为创造性的升华开启了空间。这就是拉康与巴迪欧的不同之处:拉康坚持认为,否定的行动要优先于藉新的主人能指介入而建立的肯定的、新的和谐;但对于巴迪欧来说,否定性的不同层面(伦理灾难)则被降格为各种对正面的真理事件的背叛(或不忠、否定)。”在此,齐泽克所强调的是行动就是纯粹否定性的行动,不论在旧的符号秩序和意识形态中作为革命的病症和星星之花出现,还是在新的主人能指建立后的新符号秩序中的漏洞、裂缝存在,都具有其颠覆性的价值,是不能被彻底符号化的永恒否定性。齐泽克解释说,否定性是先于任何与目标认同的肯定态度的否定姿态,它是“热切认同”的不可能性条件,作为行动的否定性是为了开启符号界的非历史核心而存在的,而这一非历史核心就是意识形态斗争和革命产生的空间。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第532页。

三、重构符号界：创伤、误认与重复

那么,作为来自实在界本体的行动,以其反符号化、瞬间决断主义和彻底否定性的特质进入旧符号界中会如何反应呢?齐泽克认为,这样的悬置符号界的行动必然被体认为创伤性事件。在拉康看来,符号界总是围绕着某种短缺或者创伤而建构,比如小孩子的“归去来”游戏就演绎了原初的阉割与符号化的形式。对于一个符号界来说,创伤必然存在,同时,过快的历史化掩盖了真正的创伤内核。一个并不具有预先假定“意义”的行动,对于符号界来说就是创伤,比如20世纪文明的“不正当”的正当行为——集中营。人们做了各种各样的努力,以便把这个现象置入一个具体意象之中,像大屠杀、古拉格等等,将之化约为某一具体社会秩序的产物,例如法西斯主义、斯大林主义……如果没有作出各种努力,就难以躲避下列事实:我们在此处理的是我们文明的实在界,它在所有的社会制度中都是作为创伤性内核而保持不变的。

如何把行动符号化,更换新的符号界及其意识形态呢?齐泽克认为,是误认与重复——作为实在的行动在原符号界中被体验为创伤,被误认,而经过重复则彻底重组了整个符号界,从而开辟了新的历史进程。作为实在界入侵的行动要想改变历史、解构原有符号秩序、彻底重组意识形态有两个不可或缺的步骤:其一,主体把行动误认为创伤性事件,是改变符号界的基础;其二,反过来,被体认为创伤的行动要“再一次重复出现”,才能确立新的法则和符号界秩序,完成改朝换代的使命。

首先,主体对创伤性事件的误认,说明了行动楔入符号界的转折点。“误认”是精神分析学的一个基本概念,阐释了主体自我形成的异化性和人类历史的悖论性。齐泽克举了两个著名的例子说明“真理来自于误认”。

其一,威廉·泰恩的科幻小说《莫尔尼尔·马萨维的发现》,讲述一个艺术史家钻进了时间机器,拜访不朽的艺术家画家马萨维,但是他却发现马萨维根本就不会画画,而且还是一个自吹自擂、欺上瞒下的小人。马萨维偷走了他的时间机器,逃进了未来,而艺术史家却不得不留在了现在,并

根据自己的记忆以马萨维的名义画出全部的艺术杰作。原来他自己才是他苦苦追寻的真正被误认的天才。

其二,英国作家毛姆戏剧《谢佩》中“仆人与死神相约萨迈拉”的故事。主体的幻觉在于他的忘却之中——他忘记了他的行为包含在那个场景之中,属于那个场景中的一部分,或者说,他在计算所有的人的计算,但是他自己作为计算的人已经包含在计算之中了。因此,无意识不是意识所遮蔽的内心深处的某种声音,而是不被注意的东西,是外在的被忽视的某种幻觉。主体在面临创伤实践的时候,一方面,就主体的主观来说想要介入、修改、掺和过去,干预其原初场景。并不是他不能改变过去,而是他的干预成就了创伤实践,或者说让创伤变成了创伤,回溯性地建构了实在界的创伤。另一方面,在这个改变过去的实践中,主体的误认是其中的关键点。对于创伤性事件的认识往往停留在过去的符号秩序中,而历史的改变或者进步就在于历史的重复,即两次死亡之间。

其次,齐泽克认为,人类发展的真正历史化和符号界来自重复。误认的实质是根植于旧有符号秩序的主体对刚刚发生的实在界事件(一个真正的事件)体验为创伤,并且从原有符号秩序来看,创伤难以符号化,因此便产生了误认,即误以为还是过去的符号界中的能指秩序的局部变化,但是实际上已经是一个作为实在界行动的人侵了。齐泽克指出,黑格尔的“历史中的重复”论述充分说明被体验为创伤的行动如何通过“重复”创造出新的历史和符号界。黑格尔认为,一般说来,一场政治革命,只有当它更新之后,才会得到民意的支持。即是说,革命只有重复第一次失败了的努力,才可能成功。黑格尔借“恺撒之死”确立了其有关“历史的重复”理论:当恺撒巩固了个人权力,并将其加强到皇帝的程度时,他的行为“客观上或者实质上”与历史真相和历史必然性保持了一致——共和政体正在失效,能够维持罗马国家统一的政体形式是君主政体,即在个人意志基础上建立起来的国家;但它形式上实施的依然是共和政体(以民意为基础)——共和政体之所以“还活着,仅仅因为它已经忘记了一个事实——它已经死了”。可以以此解释弗洛伊德的梦,父亲死了,但是在梦里还在说话。“他的确已经死

了,但他对此一无所知。”

在共和制度的拥护者即民意看来,依靠个人意志建立独裁制度的恺撒无疑是一种偶尔发生的个人行为。相对于共和制度的历史必然来讲,是偶然的波折和暂时的蒙蔽。在布鲁图斯和卡修斯们看来,只要除去了恺撒个人就可以挽回共和制度的光辉和传统,因此谋杀了独裁者恺撒的肉体。但是他们并不明白罗马的统治靠共和制度已经千疮百孔,难以为继了,君主制度才体现了历史的必然性。谋杀恺撒个人的结果就是导致了以恺撒名义称帝的奥古斯都“恺撒主义”的确立。历史又一次重复了自己。其重复的全部问题存在于从恺撒(一个人的名字)到小恺撒(罗马皇帝的称号)的转变之中:恺撒这个人以恺撒头衔这一方式不断重复自己。

这一重复的理性驱动力是什么呢?从表明上看来就是历史的必然性最终会获得胜利。的确如此,但是历史的必然性是通过错误或者误认而实现的。这里至关重要是某一事件已经变化了符号身份,当事件第一次发生时,被体验为偶然性的创伤,体验为某一非符号化实在界的人侵;只有通过重复,这一事件才能以符号性的必然性被认识——它在符号网络中确定其位置;它在符号秩序中实现自己。一个实在界的事件为了在符号必然性中实现自己,即获得权力头衔,恺撒作为经验、肉身之人,不得不死,这正是因为此处所讨论的必然性是符号必然性。当恺撒对于个人权力的巩固和积聚,这一事件第一次出现对于民众来说是创伤性的,因而难以把握其真正的蕴涵。对于事件第一次到来的误认,是直接内在于其符号必然性的。不仅如此,这种符号必然性还是对事件最终认知的直接构成因素。第一次谋杀开辟了犯罪的通途,正是这样的犯罪和罪过,构成了重复的真正驱动力。事件重复自身,并非因为有了某种客观必然性,该客观必然性独立于主体爱好之外,并因而是不可抵抗的;而是因为其重复是对于我们的符号性罪过的一种补偿。

最终,重复宣布了父亲之名的法律,这就是符号界以及新意识形态秩序。重复宣告了法律的到来,宣告了父亲之名的到来,父亲之名取代了死亡了的、被刺杀了的父亲;通过重复,自我重复的事件回溯性地获得了其法

律,这可说明,为什么我们把黑格尔式的重复当作无法无天序列走向有法可依序列的过渡——把重复当成阐释的一个姿态,当成对创伤性、非符号化事件的符号性占有,并进而加以把握。弗洛伊德的《文明及其不满》中原始父亲的被谋杀以及法律的确立。恺撒主义和罗马君主制度的形成在民意看来就是个人偶然性,而其中问题的关键在于这一历史必然性是通过误认形成和实现自己的;这一必然性第一次出现时,被民意所误认,被误解为偶发性的自我意志。在精神分析运动的历史中,发现了同样的重复逻辑。对于拉康而言,他与国际精神分析协会的分裂第一次被体验为创伤性的偶然性,拉康还试图弥合他与国际精神分析协会的关系,以便获许再一次加入。但是到了1964年,在民意看来,一切都显而易见了,那次分裂是必然的,因此割断了他与国际精神分析协会的联系,结果,拉康创立了他自己的学派。

作为创伤的行动与符号界重构的关系,齐泽克总结说:

一旦我们进入符号秩序,过去就总是存在于历史传统的某种形式之中,那些病症的踪迹的意义就总是不予提供;它随着能指网络的不断转换而不断改变。每一次历史的断裂,每一个新的主人能指的到来,都回溯性地改变了一切传统所具有的意义,重构了对过去的叙述,使其以另外一种新方式具有可读性。^①

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,78页。

第八章 马克思的召唤

有些学者对齐泽克的意识形态理论定位存在分歧。有论者认为,齐泽克是成长于解体中的东欧社会主义国家,求学于海德格尔、德里达、福柯等哲学家的理论之中,坚持了拉康的分裂主体以及实在界之不可能性的立场,因此在其著作中已经偏离了马克思主义,或者说是用拉康的后结构主义修正了马克思的理论,所以,其理论可称之为后马克思主义。与之相反,也有论者认为,齐泽克是一个把拉康精神分析学通俗化、哲学化、政治化了的斯洛文尼亚拉康派哲学家,他理论的出发点与归宿都是拉康的哲学。笔者认为,齐泽克意识形态理论的基础是拉康的精神分析哲学,尽管其中有不少马克思主义元素。但从理论根基上说,他是属于拉康派,其意识形态理论所应用的一整套概念范畴都是拉康主义的,同时,他并没有抛弃马克思主义,甚至可以说他试图用拉康的理论再度激活在当代资本主义语境中的马克思主义理论批判活力和恢复马克思主义传统。^①

概言之,齐泽克是用拉康的理论概念、范畴与体系重新阐释了马克思的资本主义分析以及意识形态问题,可以这么说,尽管齐泽克对马克思主义做了大量的批判和修正,其意识形态理论是拉康主义的,但理论旨归和自动追求却是经典马克思主义的。齐泽克这段幽默而不乏心酸的表白清楚地表明他的理论乃是始于马克思主义、终于走向马克思主义的理论循

^① 本章内容主要考察齐泽克意识形态理论在政治层面的延伸状况,齐泽克意识形态理论作为一个思想体系,在其背后有更深远的政治追求和深度的理论设计。这一背景就是齐泽克意识形态理论展演的目的——马克思主义。通过对比齐泽克的政治理论与拉克劳的政治理论,笔者不成熟地把齐泽克划入广义的后马克思主义序列之中,认为他是在当代民主政治背景下,以精神分析学意识形态理论为基础、重新思考资本主义批判与社会主义策略的、并日趋倾向于经典马克思主义的后马克思主义者。

环,他说:

“我年轻时,国家仍处在旧的南斯拉夫时代,当权者认为我不够马克思主义,因此不允许我教书。今天斯洛文尼亚的当权者又认为我太过于马克思主义了,也不适合教书。”

我是一个坚定的马克思主义者,但我从来不是疯狂地信仰马克思主义。对我来说,马克思主义仍然是对资本主义进行分析的很好的工具。今天的资本主义已经有足够的对抗内部矛盾的本领、有貌似多元民主的环境。要重新分析资本主义,就要对马克思主义原先的一些理论进行改进。我们仍然需要马克思主义,我从不认为资本主义是全球的最终答案,从不认为资本主义就是人类未来的命运。^①

这样,问题就凸显出来了,齐泽克的意识形态理论从基础上是属于精神分析学的,但他的理论追求和政治规划却是指向马克思主义的,那么,在齐泽克政治思想中,究竟拉康精神分析哲学、经典马克思主义和当代西方马克思主义有着什么样的复杂关系呢?我认为,齐泽克是以拉康精神分析哲学为概念体系,并以意识形态理论批判地继承了经典马克思主义,与当代后马克思主义等激进民主派一起批判当代资本主义和重新规划社会主义新形式。下面拟从齐泽克与后马克思主义拉克劳的理论关系入手,探讨齐泽克意识形态理论和政治思想的定位和内涵。

在20世纪80年代,齐泽克与拉克劳、墨菲等后马克思主义者一起致力于在资本主义全球化时代批判地继承马克思主义,并在当代各种后政治斗争中重新规划社会主义策略。齐泽克前期以拉康的后期哲学反思了马克思主义的乌托邦理想,以实在界之“对抗”社会观质疑“阶级”社会观,并阐释发展了一套精神分析意识形态批判理论。20世纪90年代后期,他逐渐与拉克劳和墨菲的后马克思主义产生了明显的分歧,他以拉康“实在界”思

^① 2007年7月13日《南方人物周刊》记者蒯乐昊对斯拉沃热·齐泽克做了人物专访《专访齐泽克:我们仍然需要马克思主义》。

想为核心,通过重新阅读黑格尔、马克思,回答了当代资本主义社会左翼政治如何可能的问题:以“具体的普遍性”颠覆资本主义普遍性意识形态,以“否定性主体”批判各种“主体化”政治哲学,以实在界的“行动”反对各种激进民主斗争。2000年以来,他不断通过拉康阐释列宁,并在阶级斗争、政治经济学、批判资本主义等方面日益回归经典马克思主义。至此,齐泽克展示了他经过拉克劳等后马克思主义反思古典马克思主义,经过拉康回归马克思和列宁的理论勘探过程。从总的理论追求来看,齐泽克应该属于经后结构主义理论洗礼之后,在马克思主义谱系中重新探索全球资本主义批判和社会主义规划的精神分析后马克思主义。

第一节 齐泽克与“后马克思主义”

后马克思主义(Post-Marxism)^①一词可追溯到1956年迈克尔·波兰尼《个人知识》一书,他的“后马克思主义”针对的是斯大林极权主义的终结之后的社会主义,确切地说应该是“后斯大林主义”。1973年丹尼尔·贝尔在《后工业社会的到来》中阐述了“后马克思主义概念”,它所指称的是马克思《资本论》的“第二图式”——预示资本主义社会结构性变革的某些特征。1978年阿兰·图雷纳在《声音与眼睛:对社会运动的分析》中提出构架一种“后马克思主义分析方式”,旨在剥离马克思主义中阶级斗争与政治权力的连接,并把阶级斗争与社会运动结合起来,实质上就是把阶级斗争去政治化为一种社会民主运动。这一思想不能不说暗合了拉克劳和墨菲后来的“正统”的后马克思主义对阶级的处理以及民主与社会主义的重新连接。

1982年琼·柯亨出版的《阶级与市民社会》明确提出:“要为一种后马克思主义的批判性分层理论奠定基础,以使这一理论能够在不忽视马克思

^① 关于后马克思主义概念的溯源,主要参考了周凡《后马克思主义概念的发生学探索》中的观点,见周凡、李惠斌主编:《后马克思主义》,中央编译出版社2007年版。

主义成就的情况下把握当代资本主义社会的多样性与创新。”1985年拉克劳和墨菲《领导权与社会主义策略》一书出版,明确提出后马克思主义的理论体系,他们说:“为了从当代的问题出发重新阅读马克思主义理论,必然包含对其理论核心范畴的解构,这就是我们所说的‘后马克思主义’。”^①从1985年到2008年,西方学术界不断掀起后马克思主义的论争,不仅新左派的正统理论家反驳和批判后马克思主义,而且也记录了后马克思主义理论家的理论回应,后现代主义思潮之后的左翼理论家在后马克思主义概念刺激下又有了新的分裂和整合。后马克思主义的影响日渐扩大,在20世纪90年代中国就有学者在引进和研究后马克思主义。

作为完整理论体系的后马克思主义浮出学术的地表是以1985年英国政治学家恩斯特·拉克劳和查特尔·墨菲合作《领导权与社会主义策略》一书的出版为标志。东欧剧变、苏联解体之后社会主义遭遇前所未有的重大挫折,而资本主义开始全球化进程、新自由主义向第三世界国家普及、资本主义价值观念企图成为普世价值。在这种情况下,西方左翼对于后马克思主义的讨论与理论对话逐渐增多,它逐渐成为欧美左翼中十分活跃的理论力量。2001年,拉克劳在《领导权》的第二版序言中说:“这本书最初在1985年出版,并且从那以后一直是英语世界和其他地区许多重要政治理论讨论的中心内容。”^②

对于后马克思主义的理论扩展,已经成为一个不争的事实。笔者认为,狭义的后马克思主义是特指拉克劳和墨菲的“后马克思主义”,而广义的后马克思主义则是指在20世纪80年代西方马克思主义衰落之后崛起的、以后结构主义和后现代主义为哲学基础的、试图把社会主义规划与批判资本主义社会重新连接起来的马克思主义传统内的左翼理论话语。英国学者拉尔夫·密里班德则把这一批后马克思主义者称为“新修正主义”,

^① [英]恩斯特·拉克劳和查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略》,尹树广、鉴传今译,黑龙江人民出版社2003年版,第3—4页。

^② [英]恩斯特·拉克劳和查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略》,尹树广、鉴传今译,黑龙江人民出版社2003年版,第1页。

其中有恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲、斯图亚特·霍尔、保罗·赫斯特、巴里·辛德斯、尼克斯·穆泽利斯等等。拉克劳指出,他的后马克思主义与许多左派理论家建立了卓有成效的理论交换,其中最著名的就是茱蒂斯·巴特勒和斯拉沃热·齐泽克。齐泽克是当代著名的拉康派哲学家,他凭借对于拉康精神分析学思想的延展性解读,融通了黑格尔古典哲学传统和马克思主义传统,提出了一套不同于拉克劳、墨菲的精神分析后马克思主义理论。张一兵称齐泽克的左派理论规划为“拉康对于马克思的全面接管”。这一评述的确触摸到了齐泽克的理论底线:以拉康的后结构主义哲学为工具,解构马克思主义的某些与现实“不一致”的基本论断,重新谋划社会主义目标、批判全球化资本主义。尽管拉克劳和墨菲的后马克思主义与齐泽克有着后结构主义共同哲学基础和谋划社会主义出路的共同追求,但是齐泽克还是不同于拉克劳和墨菲修正主义式摒弃马克思主义,他是批判地回归了经典的马克思主义,甚至是列宁主义。

齐泽克与拉克劳、墨菲的后马克思主义的理论关系是一种从合作、批判到独立的“渐行渐远”的疏离过程。1987年10月,拉克劳《领导权与社会主义策略》一书在斯洛文尼亚出版。齐泽克随即写了一篇探讨论文,拉克劳说“齐泽克的论文最为显眼,它触及到了本书所探讨的有关问题的核心思想”^①。1989年齐泽克第一本英文专著《意识形态的崇高客体》出版,拉克劳为之写序,称道:

“斯洛文尼亚理论家(齐泽克)对激进民主问题怀有浓厚的兴趣,并努力把拉康的实在界与“对抗的创构性特征”联系在一起——“对抗的创构性特征”是由查特尔·墨菲和我在《领导权与社会主义策略》一书中提出的。此举已经为卓有成效的知识交换创造了可能性。齐泽克也已多次考察我们埃塞克斯大学政治管理系有关意识形态和话语分析的研究规划,一系列的合作研究也

^① [英]恩斯特·拉克劳:《我们时代革命的新反思》,孔明安、刘振怡译,黑龙江人民出版社2006年版,第298页。

源自这些接触。……对于那些有兴趣寻找新的理论视野,以努力解决后马克思主义时代在建设民主社会主义的政治工程中所遇到的问题的人来说,这(《意识形态的崇高客体》)是一个精辟的读本。”^①

由此可以看出,拉克劳已经把齐泽克的著作列为后马克思主义必读书目之一。齐泽克则很感激拉克劳和墨菲的理论引导,指出:

“他们的著作——其中最重要的是《领导权与社会主义策略》一书,指引作者使用拉康的概念工具对意识形态展开分析。……与通常的‘后马克思主义’的反本质主义相比,拉康的精神分析理论迈出了更具决定性的一步。……在这个意义上,我们可能重复作为第一个后马克思主义者的黑格尔所提出的命题:他撕开了一道裂缝,马克思主义随后将之‘缝合’了起来。”^②

随后,齐泽克出版了一系列专著,比如《幻象的瘟疫》(1997)、《易碎的绝对》(1999)等来阐发自己的左翼思想,成为拉克劳和墨菲的“同路人”。通过这些描述可知,拉克劳的后马克思主义理论之于齐泽克,是开启了齐泽克的意识形态研究思路和拉康哲学的政治学领域;齐泽克之于拉克劳,是丰富了后马克思主义的理论内涵和理论适用性。

1999年齐泽克出版了《神经质主体》一书。2000年他在此书思想基础上与拉克劳、巴特勒共同出版了一本展示左翼思想激烈交锋和后马克思主义理论辨析的专著《偶然性、霸权和普遍性》,这不仅标志着齐泽克与拉克劳的后马克思主义的分歧公开化,同时也标志着齐泽克自己的对经典马克思主义的思考和回归。在此后,齐泽克发表了一系列激进的左翼政治思想著作,例如《论信仰》(2001)、《有人听说过集权主义吗?》(2001)、《欢迎来

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第4页。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第6—7页。

到真实界之废墟》(2002)、《伊拉克:借来的壶》(2004)等来阐释自己精神分析后马克思主义的激进政治思想。他一方面批判拉克劳的后马克思主义陷入了“新社会运动”的民主幻象之中,沦为单纯的话语斗争;另一方面与拉克劳、墨菲的“民主社会主义”传统相对立,他越来越激进化,并通过阐发列宁主义和毛泽东主义向更深层次的经典马克思主义回归。2003年伊格尔顿曾经评论道:

“这些日子以来,他(齐泽克)甚至开始对自己的后马克思主义感到不耐烦,并且用一种传统的马克思主义风格来责怪后马克思主义忽略了经济面向。”^①

基于齐泽克思想与拉克劳、墨菲的狭义后马克思主义的从认同、差异到分歧、独立的过程,笔者认为齐泽克已经重新整合了拉康和马克思、拉克劳、墨菲等左翼思想资源,并且提出了一系列批判全球化资本主义的社会主义新战略。同时,齐泽克不仅是一个激进的左翼思想家,而且还是一个马克思主义的政治实践者。他作为总统候选人参与了斯洛文尼亚第一届总统选举,并且积极批判资本主义的后现代主义意识形态,揭露资本主义发展的资本幻象,提倡对资本主义进行列宁式的“大拒绝”和革命行动。因此,笔者拟把齐泽克划入广义的后马克思主义谱系之中,并且在与拉克劳的狭义后马克思主义比较研究中凸显他的精神分析后马克思主义理论特征。

那么,齐泽克与拉克劳、墨菲的后马克思主义之有何共同的理论基础以及有哪些不可调和的分歧?虽然拉克劳与墨菲的思想是当代多种哲学思潮影响的结果,但是其中最清晰的线索有三条:其一,源于修正主义的基本理念,即在马克思主义遭遇现实冲击时寻找理论论断之间的裂缝;其二,葛兰西“领导权”的核心范畴,马克思的阶级斗争置换成后现代主义的“新社会运动”与身份政治的激进民主;其三,哲学基础为各种后现代主义哲

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第30页。

学,其中最主要的是阿尔都塞的多元决定论、德里达的解构主义和拉康的精神分析学。后马克思主义利用这些后现代哲学的反本质主义倾向解构经典马克思主义的基本概念和理论逻辑。每一条理论线索都在后马克思主义的河床上发展,为了“在解构马克思主义的本质主义的基础上重构当代社会主义性质的激进民主”目的而汇集在一起。

齐泽克与后马克思主义有着理论共通性,即质疑社会主义必然胜利的历史观,认同领导权开启的意识形态领域斗争以及用后结构主义反思马克思主义的“阶级斗争”社会观。对于齐泽克来说,他的精神分析后马克思主义与修正主义传统毫无关系,而是发源于前南斯拉夫的现实社会主义、列宁主义等社会主义理论和实践,但是由于苏东剧变,社会主义伟大实践的重大挫折,他对于《共产党宣言》中共产主义的实现和社会主义的现实几乎与拉克劳看法一致,认为都是空中楼阁式的本质主义幻象。首先,与拉克劳、墨菲的后马克思主义通过伯恩斯坦等修正主义来颠覆经典马克思主义的理想不同,他是通过拉康的对象 a 理论来质疑社会主义远景规划的。其次,后马克思主义的领导权和民主政治空间的开启,齐泽克与之高度认同,并且在此基础上发展了精神分析的意识形态批判理论。最后,齐泽克与拉克劳的哲学基础也是不尽相同,虽然都有拉康后结构主义精神分析学的学源,但是拉克劳接受较多的是经过阿尔都塞阐释的拉康前期理论,而齐泽克显然比较全面,更多倚重的是经过雅克·阿兰·米勒阐释的拉康后期“实在界”思想;更进一步说,影响拉克劳理论风貌的是德里达和拉康,而决定齐泽克的则是拉康和黑格尔。因此,对于拉克劳所提出的社会本体“对抗”,齐泽克一边深为赞同,另一方面又用“实在界”予以重新阐发,提出“社会并不存在”的政治新思维。

从理论逻辑上看,齐泽克的精神分析后马克思主义诞生于拉克劳和墨菲的后马克思主义的河床之上,然而由于哲学基础、理论资源和理论追求不同,他走上了另外一条阐释马克思主义之路。齐泽克在理论界崭露头角的早期,他的思想与拉克劳的“对抗”观念是高度认同的,甚至可以说他通俗地阐释和拓展了拉克劳和墨菲的领导权理论。但是,随着理论的发展,

20世纪90年代后期齐泽克的理论场域中渐渐出现了一系列问题：是对抗还是实在界？是领导权还是意识形态幻象？是激进民主还是具体的普遍性？是后现代主义政治反抗还是革命的行动？是伯恩斯坦还是列宁？因此，在齐泽克的后马克思主义中，也出现着三条清晰的逻辑线索，即拉康的实在界、黑格尔的“具体普遍性”和列宁主义。在2000年，齐泽克出版的《神经质主体》以其自身独特的后期拉康和黑格尔思想的融合，重新挖掘了经典马克思主义和列宁主义的理论遗产，提出与拉克劳和墨菲不同的批判资本主义、后现代主义意识形态的路径以及激进的社会主义策略。

第二节 齐泽克对马克思主义的反思

齐泽克在斯洛文尼亚从事过实际的政治活动，而且他大多数的著作都离不开政治。他早年接受过前南斯拉夫正统的马克思主义教育，并受到“实践派”马克思主义的影响。20世纪80年代，他与拉克劳的后马克思主义关系极为亲密，双方在反对马克思主义的本质主义方面和“对抗”等思想基础上广泛地展开讨论和学术对话。齐泽克高度评价了拉克劳的工作：

“事实上，那本书（《领导权与社会主义策略》）提供了本次（1999年）对话的背景，因为它不仅建立了安东尼·葛兰西领导权观念的新方向，而且代表了马克思主义内部的后结构主义理论的转向，此种转向把语言问题变为阐明反极权主义的、激进的民主规划的必要基础。”^①

这交代了齐泽克参与了拉克劳和墨菲等当代左派的后马克思主义民主政治的理论规划。他不仅把早期的意识形态理论与拉克劳、墨菲的领导权接

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]恩斯特·拉克劳、[美]茱蒂斯·巴特勒：《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》，胡大平、高信奇、蒋桂琴、童伟译，江苏人民出版社2004年版，第1页。

合等理论连接在一起,而且利用拉康哲学试图把反本质主义的后马克思主义推向更彻底的后结构主义转向之中。正如万毓泽所说:“早期的齐泽克在政治上与后马克思主义者颇为契合,他反对古典马克思主义的全面革命方案,并对拉克劳和墨菲提倡的激进民主有某种程度上的共鸣。”因此,尽管拉克劳在20世纪90年代曾说齐泽克与他是“有着分歧的知识联盟”,但是在政治和理论上他都应该归入后马克思主义的谱系。

一、反思理想:马克思主义的裂缝与共产主义幻象

拉克劳与墨菲的后马克思主义的首要目标是解构马克思主义基本论断,其方法论如同第二国际的“修正主义”一样是寻找马克思主义理论与现实的落差或者裂缝,以替补民主政治的内容。如果说拉克劳和墨菲是在理论的缝隙中寻找社会主义崩塌的线索,那么齐泽克更多的是来自前南斯拉夫社会主义实践的现实感受,他用拉康的精神分析概念工具完成了对科学社会主义的深度反思——社会主义是删除资本主义剩余价值而追求它发达生产力的失败尝试,这一计划源自于马克思的“共产主义之社会圆满性幻象”。

对于后马克思主义理论的逻辑起点,拉克劳提出:

《领导权与社会主义策略》建构的所有基本范畴都起于对马克思主义历史的解构,而重新阐发葛兰西的范畴一直是我作品的主旋律。^①

马克思主义思想也一直不断努力地去适应当代思想领域的这一现状,并渐渐地使自己疏离了本质主义;因此,我们的这一理论与政治成果给出了一个本身内在于马克思主义的谱系学。^②

拉克劳和墨菲明确地指出,这一谱系学是第二国际的修正主义,因为

① 参考[英]恩斯特·拉克劳、保罗·鲍曼:《政治、辩论和学术:恩斯特·拉克劳访谈》,周凡译。转引自周凡、李惠斌:《后马克思主义》,中央编译出版社2007年版,第150页。

② 参考周凡:《后马克思主义:批判与辩护》,中央编译出版社2007年版,第124页。

他们与第二国际的正统派相对立,发现了马克思主义理论与现实的落差或者理论一致性中的裂缝。在拉克劳看来,第二国际正统派是把马克思主义基本原理政党化、教条化了,“把马克思主义必然性视为与达尔文主义结合基础上的自然必然性”,因而欧洲革命失败了。他批判的靶子是第二国际正统派的观点:资本主义生产关系成为了社会生产力的严重桎梏,工人阶级日益扩大化、赤贫化,必然发生社会主义革命以替代资本主义。

拉克劳认为,这种判断是一种本质主义的独断论,马克思主义的丰富性就在独断论的裂缝中发生了:卢森堡、伯恩斯坦和考茨基等。在欧洲工人运动中,卢森堡看到了经济斗争与政治斗争的分裂、不同类型的工人之间的分裂,然后承认这一事实为资本主义的结构性调整的作用。卢森堡首先注意到了理论与现实之间的细小裂缝或落差,期待中的赤贫扩大化的工人阶级联合运动革命并没有发生,而是局部的工人斗争和工人日益中产阶级化。与正统派不同的是,她不再认为这种现实的落差仅仅是必然性中的暂时现象,而是认为是资本主义发展中的结构性作用的结果。正是这一“偶然发现”,拉克劳认为她挑战了第二国际正统派的历史必然性,在其中撕开了一个多样性的增值空间。

伯恩斯坦更被拉克劳的后马克思主义视为研究重点,他认为资本主义自身受到垄断阶段的影响,产生了资本主义重组的政治结果:企业集中和财产集中之间的对应;中等阶层的存在和增长;经济计划在防止经济危机方面的作用。在这种条件下,正统派仍然坚持经济与政治之间的不一致最终由经济本身的进化解决,伯恩斯坦则提出了上层建筑与经济基础之间的分裂,认为当前不必等待经济条件恶化到爆发革命,而是应该发挥政党和工人阶级的主动性,介入资本主义结构性调整之中进行政治民主和经济民主斗争,即领导权领域的斗争。在拉克劳看来,阶级的斗争在此演化成了某种程度上的民主政治斗争了。

拉克劳与墨菲也没有否定自己的修正主义来源,他们的后马克思主义与过去的对话是围绕着连续性与非连续性、同一与断裂来组织的。由此看来,从修正主义中继承来的在马克思主义理论逻辑中寻找断裂、裂缝或者

与现实的落差,就成为后马克思主义的一个基本思想方法了。在拉克劳看来,马克思主义是理论与实践具有同一性的、一致性的本质主义堡垒,他的基本工作就是要采用偶然性、特殊性来解构这一堡垒,以开启非阶级政治的民主斗争空间。

齐泽克对马克思主义最终的共产主义理想的反思不同于拉克劳等后马克思主义者,他另辟蹊径通过拉康的“作为对象 a 的剩余快感”、“欲望客体成因”等精神分析学概念重新审视了资本主义社会生产力与生产关系的矛盾,并在一定程度上试图揭示共产主义的虚幻性质。具体说来,他找到了拉康的“对象 a 作为剩余快感”与马克思的“资本作为剩余价值”之间的同构关系,并以此揭示了共产主义社会的乌托邦性质。

如果要从拉康的角度来阐释马克思的剩余价值的性质,那么首先需要理解拉康欲望的悖论,也就是齐泽克所说的区分欲望的客体(object of desire)与欲望的客体成因(object - cause of desire)。他指出,欲望的客体就是被欲望的对象,如果用爱情来作个比喻的话,那就是我想要的那个人;欲望的客体成因则是——是什么使我想要得到那个人,这二者是完全不同的。欲望的客体成因就是对象 a,是欲望得以成立的动因,同时也是主体间性建构的动因。欲望得以保持,也就意味着主体间是对话的、交往流动的,或者说保持了一种主体间的换喻关系。

那么,欲望的维持是如何实现的呢?齐泽克认为,正是欲望客体与欲望客体一成因之间的分裂才保持了主体的欲望,然而这一裂缝存在于无意识层面,在意识层面往往把分裂误认为“障碍”。例如,在爱情中一个人往往会发现对方存在一个微小的瑕疵让人心烦,但它却不是真实的障碍,而是引发你爱上这一个人的欲望原因。欲望的客体成因(对象 a)往往是一种打破心理平衡的“瑕疵”,以障碍的面目出现,但是如果剔除了这一障碍或者瑕疵的话,那么也就不再想要这一对象,因为你失去了欲望本身。齐泽克指出,忧郁症就是主体拥有欲望的对象,但却失去了欲望本身,换言之,丢失了使主体想要那个欲望对象的欲望。对象 a 是欲望的客体成因,失去这一动力原因,那么,客体就成为了静止的、失去了交换价值,也就无法在

社会快感经济中流通。例如萨德作品中的施虐狂本来可以安全、正常地得到爱上自己的女子的爱和快感,但是没有欲望的客体成因他即使拥有对象也无济于事,必须给自己施加障碍才能得到快感,即拒绝女人温柔的情感而予以虐待。

另一个方面,主体失去欲望对象本身,而仅仅追求欲望客体成因即对象 a,这就是拜物教的逻辑。在精神分析学中,拉康认为对象 a 既是欲望的成因和动力,同时也可以成为欲望的直接对象。这来自于幼儿时期,快感剩余依附于部分客体上,而这种部分客体逐渐替代了正常的客体,比如恋物癖就是用女性的内衣、饰品、衣袜、鞋子等替代了女性身体成为欲望的直接对象。正如希区柯克的《迷魂记》中的斯科特一样,玛德琳的卷曲的金发就是他欲望的对象 a,他直接把欲望的客体原因转化成了欲望对象,因此他所欲望的只是那一缕迷人的卷发,而不会关系玛德琳或者茱蒂本身。因此,齐泽克认为,欲望的客体与其原因之间总是存在差距,唯有这一差距、鸿沟的存在才能保持欲望的运动、社会的可交换性。在忧郁症中,主体得到了欲望对象却被剥夺了欲望原因;而在恋物癖中主体则直接把欲望客体成因即对象 a 当成了欲望对象,从而忽略欲望客体本身。

齐泽克总结了拉康关于剩余快感与马克思剩余价值的论述,认为从剩余快感作为对象 a 的角度来理解和分析马克思的剩余价值与资本主义基本矛盾,才能回答一系列后社会主义时代的意识形态问题。换言之,他认为剩余价值就是剩余快感,试图用拉康的对象 a 阐释马克思的关于资本主义的基本矛盾问题。他说:

有证据表明,马克思的剩余价值有效地佐证了拉康的作为剩余快感的对象 a 的存在,这一证据是由马克思用过的一个重要的公式提供的,马克思在《资本论》第三卷中以之阐明资本主义在逻辑—历史方面存在的限制:“资本的限制就是资本本身,即资本主

义生产方式”。^①

确切地说,他认为资本的增值依赖于榨取更多的剩余价值,因此,剩余价值是资本主义生产力发展的动力,是资本主义社会经济交换和发展的中介物,而剩余快感是主体欲望的客体动因,是主体与大他者间交换之物,二者是同宗同构的关系。马克思一方面承认了资本主义之对象 a 即剩余价值所发动的巨大的生产力,认为资本主义创造了超越前人的巨大社会财富,“一切等级的和固定的东西都烟消云散了,……资产阶级奔走于全球各地。它必须到处落户,到处开发,到处建立联系。资产阶级,由于开拓了世界市场,使一切国家的生产和消费都成为了世界性的了”。马克思的幽灵预言了全球资本主义时代的到来。正是因为剩余价值的追求,才有了资本主义全球化的生产。另一方面,马克思又认为资本本身就是资本的限制,正是资本主义对剩余价值的疯狂追求才导致了社会化大生产的崩溃。生产关系无法满足生产力的发展,成为了生产力发展的桎梏,进而导致了根本变革生产关系的共产主义的到来。对于马克思的这两个论断,现实已经做出了回答:东欧与苏联社会主义制度的消亡和欧美全球化资本主义时代的来临。对此,齐泽克坚持认为,作为忠实的马克思主义者应该承认马克思的成就和错误:马克思用作为客体成因的对象 a 化为直接的欲望对象,精辟地分析了资本主义社会的商品拜物教,阐释了资本主义发展的原因;同时,马克思忽略了失去对象 a(即剩余价值)的“共产主义忧郁症”,失去欲望的客体成因(即剩余价值)而单纯想拥有高度发达的生产力则发生了某种程度的发展停顿。

根据马克思的论述,资本主义的生产力与生产关系是一对不可克服的矛盾,即社会化大生产与资本家私人占有方式之间的矛盾,随着生产力的不断发展,生产关系越来越成为生产力发展的束缚和障碍,当达到某一时刻就爆发了社会主义革命,一种集体主义的生产关系再次解放了生产力,

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第71页。

于是生产力与生产关系重新达到了新的平衡。齐泽克把这一生产力与生产关系的循环运动的观点称之为对马克思资本公式的“进化论解读”。他从欲望就是保持欲望的客体成因与欲望对象之间的差距和鸿沟的观点来读解资本主义生产力与生产关系。他说：

问题的关键不在于在资本主义发展的某一时刻，生产关系的框架开始限制生产力的进一步发展；而在于正是这一内在限制、这一内部矛盾驱使资本主义进行永恒的发展。^①

齐泽克认为，应该从另一角度去理解马克思的《共产党宣言》中的一句话：

资产阶级除非对生产工具，从而对生产关系，从而对全部社会关系不断地进行革命，否则就不能生存下去。反之，原封不动地保持旧的生产方式，却是过去的一切工业阶级生存的首要条件。^②

资本主义的生产关系看似是资本本身的束缚和障碍，实际上却是资本主义发展前提条件，必须从一开始就改造着、变革着生产关系才能产生和发展资本主义生产。换句话说，生产关系的矛盾不仅在封建时代是资本发展的内在限制，而且在资本主义时代也是资本发展的内在限制，这种限制和束缚是内在于资本主义的。资本主义生产力的发展必须依赖于不断变革生产关系，先前是封建主义的生产关系，后来是资本主义的生产关系。

依据齐泽克的想法，生产力与生产关系的不一致性或者矛盾性本来就包容在资本的概念中了，因此如果剔除了生产关系的障碍，那么资本主义的生产力也就停顿了。英国资本主义早期为了适应纺织工业的发展通过“圈地运动”主动改造农民，变革了旧的生产关系，产生了生产力的大发展。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，中央编译出版社2002年版，第73页。

^② [德]马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第1卷，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，人民出版社1995年版，第275页。

当20世纪二三十年代资本主义经济危机出现之后,资本主义通过再一次改造生产关系、创造生产条件而促进了生产力的再次突飞猛进,其措施就是采用了国家干预的凯恩斯主义。齐泽克认为,资本主义为了逃避自身的矛盾就必须不断地改造和变革生产关系,以适应生产力的发展。马克思敏锐地感觉到了资本主义生产力是由它自己内在的障碍物或对立物所推动的,但是他的根本错误在于推导出一个崭新的、更高级的共产主义社会秩序成为可能。在共产主义社会中,完全有效地释放了在资本主义制度中受束缚的生产力,因为生产已经社会化、集体化和计划化了,克服了资产阶级的生产盲目性,变革了资本主义生产关系。

不过,苏联或者东欧的社会主义经济实践表明,这一变革都未达到理想的、解放和发展生产力的作用。齐泽克指出,马克思忽略了作为生产力配置的生产关系的“不可能性的条件”,与作为欲望客体成因的对象a一样也是资本主义生产力发展的可能性条件。此生产关系看似生产力发展的障碍和阻力,恰好证明它就是资本主义发展的对象a即剩余价值,如果完全剔除了这一障碍,得到了资本主义生产力(欲望对象)反而失去了生产的动力(社会主义计划经济生产积极性下降),齐泽克称之为共产主义忧郁症。在此,齐泽克通过“保持欲望客体与欲望客体成因(对象a)之间的差距或鸿沟,才得以保持欲望的流通”这一观点,解释了资本主义生产在新的历史条件下得以发展的原因。他还认为,马克思关于共产主义的设想在一定程度上是一个不可能的幻想。齐泽克说:

马克思的共产主义,这种在资本框架之外完全解放生产力的社会是资本主义本身内在的一个幻象,在纯粹意义上是资本主义的内在超越,严格说来是一种意识形态幻象;既想进一步推动由资本主义形成的生产力,同时又要摆脱障碍和对抗性,正如“实存的社会主义”的可悲经历所展示的,种种阻力和对抗性是生产力

永久自我增长的社会之惟一可能的实际物质存在的框架。^①

共产主义本身就是内在的资本主义的幻想,马克思为了解决他所描绘的资本主义基本对抗性而设立的幻象性场景。资本主义与共产主义不是两个完全不同的“工具理性”的历史现实和种类,工具理性自身就是资本主义的,根植于资本主义之中。“实存的社会主义”的失败,齐泽克称之为一种“保存蛋糕又吃掉蛋糕”的两全其美的意识形态尝试,一种摆脱资本主义束缚却保留其关键成分即生产力的意识形态尝试。

尽管他认为,共产主义是资本主义制度的内在超越和意识形态幻象,但并不是要完全放弃共产主义的理想,而是要实事求是地看到这一规划的乌托邦性质。只要资本主义制度存在,它的基本矛盾和对抗性就无法取消,马克思的政治经济学洞察和批判就不能被西方马克思主义者的工具理性批判所代替。因此,齐泽克认为当代思想的任务之一是如何重复马克思主义的政治经济学批判,而又不以共产主义的乌托邦意识形态观点作为其内在标准。

二、反思“二分模式”:领导权与能指链

如果拉克劳和墨菲的后马克思主义以承认偶然性、修正马克思主义为逻辑起点,那么,葛兰西的领导权就是他们理论的核心范畴。查特尔·墨菲曾说:“我努力要表明的是:通过领导权的概念,葛兰西质疑了马克思主义中经济基础与上层建筑的二分模式(即经济决定论),并且为‘重新估价’政治开辟了途径。”^②在拉克劳和墨菲看来,葛兰西作为马克思主义“教义”的质疑者而出现——怀疑资本主义的逻辑发展导致中间阶级和农民阶级的无产阶级化,以至于最后一个同质化的将占人口绝大多数的无产阶级随着解放自身而解放全人类,无产阶级的解放意味着阶级不复存在、作为阶

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《易碎的绝对》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第14—15页。

^② 转引自周凡、李惠斌:《后马克思主义》,中央编译出版社2007年版,第168页。

级统治工具的国家也会消亡。然而,中间阶级和农民的无产阶级化并没有如期而至,工人阶级的解放也不能只依赖于自身的意识觉醒,经济基础的发展并没有恶化资本主义矛盾,因此葛兰西认为意大利以及欧洲发达资本主义的无产阶级革命之所以难以成功,就在于共产党认为只要打破了阶级统治工具的国家机器,资本主义就会轰然倒塌。

第二国际正统派误认马克思主义的国家与市民社会是同一的,上层建筑与经济基础是必然开裂的,而葛兰西提出了具体的上层建筑的一个层面,即作为“私人组织”总和的市民社会,它协助国家暴力机器进行阶级说服的统治工作。经济基础不能必然保证工人阶级的胜利,它依赖于工人阶级与资产阶级争夺领导权的胜利,因此阶级斗争之间的政治斗争就成了一个决定性因素。拉克劳认为,葛兰西的文化领导权在上层建筑内部做了制度与意识形态的二分,确立了从属阶级要取得政权首先必须赢得在市民社会上的战斗。葛兰西形象地把市民社会的领导权争夺看作了“阵地战”,要无产阶级与资产阶级一个一个阵地争夺。拉克劳和墨菲对葛兰西的领导权极为推崇,认为这表明了不是所有政治主体都是阶级主体,意识形态不必然都代表某个阶级性质,阶级不必然具有一个完整的意识形态范型,比如无产阶级就需要争夺领导权来结构意识形态。但他们还是不满意他的阶级论残余,即领导权带有阶级争夺战的痕迹。

他们进一步提出领导权接合(articulation)理论:不是阶级存在带来意识形态斗争,而是意识形态因素的成功连接才创造了阶级斗争,领导权接合具有了超越阶级的中立性;意识形态的因素都是散落的、碎片化的,比如民族主义这一意识形态因素,孤立地看并不具有阶级性质,唯有与社会主义、自由主义、封建主义或者军国主义领导权结合在一起时候,才带有了阶级性,才成为某一意识形态的内在构成成分。他们在拉康的“缝合”(future)概念和德里达的“延异”(difference)概念基础上把葛兰西的领导权给“话语化了”,各种意识形态因素处于漂泊不定的状态,只有在某一能指的接合下才能发挥意识形态功效。当然,拉克劳的领导权概念在20世纪90年代末又通过黑格尔式的普遍性予以新的阐发,正是这一发展引发齐泽克

的质疑和批判。

在 20 世纪 80 年代,齐泽克是认同于拉克劳“领导权”概念的,并借助拉康的“缝合”发展了一种新批判理论,在这一点上拉克劳的理论结论恰好是齐泽克的思考的逻辑起点。齐泽克明确表达了对拉克劳和墨菲的领导权概念所打开的意识形态研究空间的欣赏和借鉴:

是什么创造并维持了既定的意识形态领域的同一性,使它超越了其实证内容所有可能的变种?《领导权与社会主义策略》一书对于这一至关重要的意识形态理论问题,勾勒出了也许最为明确的答案:众多“漂浮的能指”,众多原型意识形态因素,被结构成一个统一的领域;这是通过某一“纽结点”(nodal point)——拉康所谓的缝合点——的干预完成的,它将它们“缝合”在一起,阻止它们滑动,把它们的意义固定下来。^①

缝合点或锚定点,是拉康欲望图谱的第一图表所展示能指与所指链的交接点 S(A),即有意义的能指,它往往回溯性地固定能指连上的能指碎片,并且赋予其统一的、可以理解的意义。

齐泽克把拉康的这一思想推广到意识形态领域,认为意识形态也是众多的漂浮的能指的开放场域,其“意义”的产生完全依赖于缝合点的凝聚功能,把各种意识形态因素固定住,形成一套可理解的话语体系。在齐泽克看来,能够缝合意识形态各离散因素的是主人能指,它是一个自身与其差异的能指,也是个没有具体所指的能指,唯其如此才能制止能指的无序流动,赋予其他能指意义。齐泽克指出:

这就是“缝合点”的基本悖论:“刚性指示符”通过停止所指的转喻性滑动而集聚成一种意识形态,但它不是意义最密集的集结点,也不是一个保证……。与此相反,它是一个在所指领域里代

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社 2002 年版,第 121—122 页。

表着能指的代理因素。本质上,它只是纯粹的差异,其作用是结构性的、执行性的,简言之,它是没有所指的能指。^①

主人能指缝合了漂浮的能指,回溯性地给予了能指链以意义。换言之,某一作为纯粹差异的意识形态能指,也即拉克劳所说的作为“空场的普遍性”,结构了社会漂移的意识形态因素,构建了意识形态的统一性。

虽然齐泽克认为意识形态如同人的现实感一样,与主体已经连为一体,但是仍然坚持经典马克思主义的立场,对意识形态的梦寐予以彻底的批判和揭露,这就是他所说的“穿越意识形态幻象”。穿越意识形态幻象不是在“知晓”意义上去揭露意识形态的虚假性和压迫性,而是与拉康的精神分析最后一步“认同病症(symptom)”联系在一起。意识形态秩序要保持自己的一致性、完整性和纯洁性,就必须排除一些“杂质”——把社会的一切不平衡和罪恶集中在一个阶级或者阶层身上,比如犹太人、非法移民、黑人等之与正常社会机体来说,仿佛是一种会传染的病症。在齐泽克看来,病症是一种“颠覆了自己的普遍基础的特殊元素”,就社会层面而言,即是被社会所排除出去的“过剩”。穿越意识形态幻象就是要认同那些被社会所视为过剩的“垃圾”或“边缘”的人群,接受这一剩余状态,并把它提高到社会普遍性的层次,呐喊“我们都是无产阶级”、“我们都是犹太人”等。“穿越幻象”与“认同病症”,是齐泽克意识形态批判的一体两面,正是认同了社会的特殊性存在的普遍价值,才能勘破“社会的确存在”的意识形态幻象。至此,齐泽克其实已经远离了拉克劳和墨菲的多元激进民主的立场,开始回归马克思阶级斗争的基本逻辑,而且他越来越不满意于意识形态的批评,开始寻找属于革命实践的理论。

三、反思阶级社会观:对抗与“社会并不存在”

拉克劳和墨菲的后马克思主义的“领导权接合”理论与齐泽克的意思

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第137页。

形态批判理论存在着共同的理论基础,即“基本对抗”的社会观。正是认为社会存在基本的不一致性、不完整性,并且这种“不一致性”是永恒存在的社会本体论,这构成了后马克思主义与齐泽克进行知识交换的场域——以社会“基本对抗”质疑经典马克思主义阶级社会观。拉克劳和墨菲提出的“对抗”概念替换了马克思的“阶级斗争”概念,而齐泽克则走得更远,他用拉康的实在界之“社会并不存在”观点彻底颠覆阶级斗争的本体性并且修正了“对抗”概念,但是同时“社会并不存在”也成为齐泽克后期回归经典马克思主义和转向列宁式的行动的理论基点。

的确,现在存在一种各民族的资产阶级兄弟联盟。这就是压迫者对付被压迫者的兄弟联盟、剥削者对付被剥削者的兄弟联盟。一个国家中个别资产者之间虽然存在着竞争和冲突,但资产阶级却总是联合起来反对本国的无产阶级;同样,各国的资产阶级虽然在世界市场上互相冲突和竞争,但总是联合起来反对各国的无产阶级。^①

马克思的这段话表明,一切社会都存在基本的对抗和矛盾,那就是压迫者与被压迫者、剥削者与被剥削者;在资本主义社会中,社会的基本对抗则是一切资产阶级与一切无产阶级的不可调和的矛盾。因此,无产阶级和一切被压迫者的解放,必须依靠于无产阶级的暴力革命推翻资产阶级的统治。对于马克思主义的基本对抗观和革命观,齐泽克总结为:

传统马克思主义的对抗观具有两个相互关联的特征。(1)存在着一个基本对抗,它在调停其他各种对抗方面,在本体论上享有优先权,同时决定着其他各种对抗的地位和特殊分量(阶级对抗、经济剥削);(2)历史发展即便不能解决这个基本对抗,并以这种方式调停其他各种对抗,也会为此提供“客观可能性”。马克思

^① [德]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,人民出版社1995年版,第308页。

主义的革命观和革命形势观,正是建立在这两大特征的一致性的基础上的。……全球革命将消灭基本的社会对抗,催生一个透明、理性的社会。当然,所谓后马克思主义的基本特色就是打破了这种逻辑……。^①

正如齐泽克所说,后马克思主义用领导权概念分裂了阶级斗争与政治斗争之间联系的同时,在根本上他们也用“基本对抗”在解构马克思的“阶级对立和阶级斗争优先”观点。

拉克劳和墨菲对于马克思主义的“一切社会的斗争都是阶级斗争”的社会观的解构还是追溯到了马克思的源头——黑格尔的辩证法。拉克劳等认为,黑格尔处于两个时代的分界线上,一方面他试图用理性来概括社会的差异时,达到了理性主义的顶峰,历史和社会有了可理解性的结构;另一方面,当矛盾引入理性之时,历史合理性才成立,这样综合中就包含了分裂的种子。这就是黑格尔的现代性问题所在:同一性绝对不是意味着自设的肯定和封闭,而是被转变、关系和差异所构造成的。如此以来,马克思主义中当分析社会对立时,引入了不确定性和差异,但是革命的必然性和社会主义设想就把这一差异给封闭住了。

齐泽克也同意拉克劳和墨菲的这一看法,他说:

我的观点是,对抗的最一致的模型是由黑格尔的辩证法所提供的:在黑格尔那里,辩证法并非有关于历史进程的故事,辩证法是对诸如此类的失败企图的系统注释——“绝对知识”意指这样一种主体立场,它最终把“矛盾”当作每一次同一的条件接受下来。在这意义上,我们可能重复作为第一个后马克思主义者的黑格尔所提出的命题:他撕开了一道裂缝,马克思主义随后将之“缝

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第5页。

合”了起来。^①

在认为马克思主义忽略了黑格尔辩证法的差异和否定性的基本观点下,拉克劳和墨菲指出:

我们必须拒绝建立作为部分过程的总体“社会概念”,因此,我们必须把社会开放性看成是构造的基础或者存在的“否定性本质”,把各种不同的“社会秩序”看成是不稳定的或根本不可能驯服的差异领域。从而,社会的多样性不可能通过中介体系被理解,“社会秩序”也不能被理解为根本原则。社会没有被缝合的特别空间,因为社会本身没有本质。^②

自此,拉克劳不再承认社会的同一性,只承认社会的差异、多样存在,换言之,社会没有可被理解和整合的本质。

很明显,后马克思主义始于黑格尔辩证法的否定性面向来分离马克思主义的社会本质观,而以激进化的阿尔都塞的“多元决定论”对之终结和替换。作为阿尔都塞学生的拉克劳和墨菲认为,社会和社会代表没有任何本质,而且它们不过是由伴随着确立某种秩序的相对不稳定的固定形式而组成。既然社会封闭具有不可能性,也就是社会不具有本质,那么作为主体可以客观体验到的社会的话语存在形式,就是对抗。在后马克思主义的概念中,“基本对抗”不同于康德的“现实的对立”和“逻辑的矛盾”。对立的公式是“A - B”,即其中一项有自己的确定性,独立于另一项;矛盾的公式是“A - 非 A”,即每一项与另一项的关系都耗尽了两者的真实性。在拉克劳和墨菲看来,现实领域里,出现对立关系,在逻辑领域里出现矛盾关系。在矛盾关系中,A完全是A,非A才是矛盾;在现实对立关系中,因为A完全是A,才与B有了客观关系。但是在对抗之中,“另一个的存在阻止我

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第9页。

^② [英]恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略》,尹树广、鉴传今译,黑龙江人民出版社2003年版,第103页。

成为完整的自我,关系并没有从完全的总体中产生,而是来自于他们构成上的不可能性。……只要存在对抗,我就不能成为一个自身完整的存在,不过与我对立的力量也同样如此:它的客观存在是我的非存在的一个象征,而且在此方式中,它充满着防止它变成完全确定的多样化含义。”^①在拉克劳看来,对抗就是社会差异存在本身的形式,对抗的另一个就是我的不可调和的他性存在物,是社会不确定的标志。既然对抗关系是一种自我与他者的关系,是一种主体间的差异关系,那么当然这种对抗也就是不可克服的,不能被任何东西所缝合的社会不可能性。因此,拉克劳说,对抗不是内在于社会的,而是外在于社会的,它构造了社会的限制和不可能性。

齐泽克把拉克劳的对抗社会观纳入到了拉康的概念体系中予以解释,并且以此为基础推进反对马克思主义本质主义的战斗。齐泽克认为,对抗这一概念恰恰体现了拉康实在界的逻辑:

如果实在界是不可能的,那么要借助于其结果去把握的,恰恰就是这种不可能性。拉克劳与墨菲在对抗这一概念中,首先发展了这种实在界的逻辑,并与社会意识形态领域产生关联:对抗恰恰是这种不可能的内核,是某种限制,而它本身实际上什么也不是。我们只能从它所产生的一系列效应中,用回溯的方式来把它作为创伤点而建构出来,它使社会的领域无法闭合起来。^②

在这里,齐泽克表述了对拉克劳“对抗观”的理解,不是把实体的社会还原为语言游戏,而是把社会象征领域视为结构化的区域,这一结构化领域存在着不可克服的创伤和难以符号化的断裂。“实在界”是拉康精神分析学的一个悖论性本体概念,“拉康所谓的实在界的悖论在于,它是一个实体,尽管它并不存在(这是在真正存在、在现实意义上说的),但它具有一系

^① [英]恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略》,尹树广、鉴传今译,黑龙江人民出版社2003年版,第141—142页。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第223页。

列的特性——具有某种结构上的因果关系,可以在主体的符号性现实中创造出—系列的结果”。^① 实在界在社会层面的基本内涵类似于对抗,即一方面是社会不一致性的本体,换言之,就是拉康所谓的“社会并不存在”,社会本身就是一个虚假的存在物,没有任何概念和体系可以表达人们对作为创伤的原质(Thing)的恐惧,因此任何的对原质的无序的有序化和阐释都是一种架构人类存在本体的幻象;另一方面,“社会并不存在”抵抗着符号化,创伤事件和快感不停地干扰着并不完整的社会同一性。或许,社会可以这样说,正是由于作为原质的创伤(社会不一致性)存在,人类不得不“想象”出一套谎言或者真理,来抚平创伤和理解社会存在的分裂,如此以来就形成了社会;但是社会并不是稳定的、同一的、完整的,因为它本身就是为了抵抗实在界原质而架构的不稳定体系。

由此看来,实在界之“社会并不存在”构成了齐泽克前期意识形态批判理论的哲学基础,它比起拉克劳和墨菲的“对抗”观,由外在的社会差异性发展到了社会本体论,这一对马克思主义阶级社会观的解构比拉克劳来说要彻底得多。在齐泽克看来,拉康才是真正的后现代主义者,同时也是最理性的理性主义者,因为他发展了笛卡尔“我思”的理性否定性一面,颠覆了作为现代性内在逻辑的理性主体。在拉康的彻底解构思想逻辑中,作为现代性一种的马克思主义残留的本质主义当然也在被颠覆和解构的行列里。在以后结构主义反对马克思主义的本质主义“战役”里,齐泽克是与拉克劳和墨菲的后马克思主义站在一起的,并且他自认为比他们更彻底更激进。他说:

只要精神分析还是精神分析,那么精神分析与“本质主义”就是自相矛盾的,起码根据拉康的精神分析理论可以这样说。拉康与本质主义逻辑进行了真正的决裂。这就是说,与通常的“后马克思主义”的反本质主义相比,拉康的精神分析理论迈出了更具

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第222页。

决定性的一步。“后马克思主义”的反本质主义确信特定斗争具有不可化约定多元性。^①

第三节 “实在界”政治思想

20世纪90年代后期,齐泽克的政治思想悄然发生了变化,先前与拉克劳的分歧日益明显,更加突出了拉康后期“实在界”的核心作用和拉康化重构马克思主义的倾向性。他说:“我仍然拥有非常传统的马克思主义信仰,我相信新的自由—民主秩序不可能止尽地走下去”。随着古典马克思的幽灵发挥作用,他不仅更激烈地批判西方资本主义民主体制、极权主义、法西斯主义和民族主义,而且也开始批评拉克劳和墨菲的后马克思主义的激进民主规划以及各种身份政治、后现代政治和多元文化主义等。他指出:

为什么我会怀疑拉克劳的激进民主观,因为基本上它只是较为激进的标准自由—民主游戏而已——这也是为什么对资本主义竟出奇地沉默。^②

1999年齐泽克与拉克劳、巴特勒合作了一本关于当代左派的对话集《偶然性、霸权与普遍性》,目标是为了把哲学重新恢复为一种属于政治领域的批判的探询模式,致力于激进的民主形式;但是事与愿违,齐泽克与拉克劳的分歧却公开化、明朗化了,于其中他系统地批判了拉克劳的作为激进民主基础的“普遍性”概念和民主政治的软弱性。在《神经质主体》中,他用拉康精神分析学重塑了的黑格尔辩证法和列宁的决断主义重新架构了后马克思主义理论,并以“行动”向马克思回归。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第6页。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第19页。

一、政治如何可能？“具体的普遍性”

拉克劳在分析葛兰西“文化领导权”的意义和作用时，引入了特殊性和普遍性之间的张力。拉克劳认为，经典马克思主义在无产阶级夺取政权的表述上存在一定的裂缝：一种是无产阶级解放自身就是解放整个世界，因为在资产阶级残酷剥削下已经没有中间阶级了，大多数人都无产阶级化了，即无产阶级的解放直接等同于取得国家政权，同质化的无产阶级的解放普遍性与国家同一。另一种情况，革命的基础在于市民社会一部分解放自己，取得普遍的统治，换言之，一定的阶级从自己的特殊地位出发，从事社会的普遍解放，就必须把自身的特殊性表述为社会的普遍性。拉克劳认为，马克思的后一种描述，证实了葛兰西文化领导权的正确性。一种阶级的特殊性要变成社会各阶级和阶层的共同普遍性要求，需要市民社会的中介，即争夺领导权的斗争。他认为，葛兰西的意义在于：

第一种情形下，普遍性意味着社会同它自身的本质的直接统一——不需要任何中介，普遍性就能表达出来。在第二种情形中，普遍解放只能通过它与特殊部门的目标暂时认同才得以实现——这意味着一种偶然性的普遍性在结构上需要政治中介和代表关系。葛兰西的成就正在于深化了第二种解放观点，并把它普遍化地应用于现代全部政治学。我们已经看到，这带来的后果是以“领导权”概念为中心的理论框架得到日益上升。^①

但是，拉克劳和墨菲对于葛兰西的领导权概念的阶级残余感到不满，因此把它改造成一个纯政治领域的空场概念。拉克劳指出了从普遍性与特殊性关系看待领导权的4个维度：领导权由权力的不平衡而构成；只有普遍性与特殊性的二分被取代时，领导权才存在；它要倾向于空的能指的

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]恩斯特·拉克劳、[美]茱蒂斯·巴特勒：《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》，胡大平、高信奇、蒋桂琴、童伟译，江苏人民出版社2004年版，第46页。

产物；领导权在民主政治中扩张的地形是再现关系一般化的地形，它是一种社会秩序构造的条件；结论是：“普遍是一个空的场所和一种空无，它只能被特殊填充，但正是通过它的虚空，它在社会关系的建构和解构中产生一系列至关重要的影响。”^①对于拉克劳的领导权，齐泽克很明确地指出了其本质在于“普遍性与特殊性之间的落差”，并对于他重构普遍性的方式做了最精辟的概括：

普遍性是空的，然而本身却总是已经被填满了，即被某种偶然性、扮演了其替身的特殊内容领导权化了，……普遍的全部客观内容都是霸权斗争的偶然结果——在其自身，普遍绝对是空的。^②

换言之，后马克思主义不仅抛弃了马克思主义结构同质化增长的发展观，而且也抛弃了葛兰西的领导权需要在阶级斗争框架下展开的观点，认为阶级斗争已经在当代资本主义社会过时了，只存在特殊性利益的工人阶级，而不存在具有普遍性解放意义上的无产阶级，因为发达资本主义结构性调剂，社会结构中产阶级化了。如此以来，各种新社会运动、女性主义、种族解放斗争就替代了阶级斗争，而领导权也就演变成了一个各种特殊性争夺社会普遍性的政治空间了。如此以来，无产阶级的普遍性追求就不复存在了——工人阶级的特殊性要参与到普遍性空场的占位斗争之中，阶级政治演变成了为局部利益的阶层政治，阶级的优先权被各种代表特殊性要求的身份政治所替代和同化，换言之，阶级政治需要在民主政治斗争中才能存在和发展，这就是后马克思主义凭借领导权概念所开辟的普遍性与特殊性之间裂缝要达到的最后目的——解构阶级政治，建构民主政治。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]恩斯特·拉克劳、[美]茱蒂斯·巴特勒：《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》，胡大平、高信奇、蒋桂琴、童伟译，江苏人民出版社2004年版，第54页。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]恩斯特·拉克劳、[美]茱蒂斯·巴特勒：《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》，胡大平、高信奇、蒋桂琴、童伟译，江苏人民出版社2004年版，第54页。

齐泽克指出,在拉克劳的理论中领导权是什么呢?简单地说就是表面上的普遍的意识形态概念,总是由某种特殊的内容来加以霸权化、来渲染其普遍性并说明其功效的。譬如美国新右派“福利制度没有效率”的普遍观念就是通过“黑人单身妈妈”特殊性的分裂而实现的。

普遍性在特殊性之中浮现,此时此刻,某个特殊的内容开始成为那种缺席的普遍性的替身——意思是说,普遍性若要运作,就一定要透过特殊性当中的分裂。……英国“现代社会罪恶”的普遍性要能运作,一定要透过“单亲妈妈”这个形象的分裂,一方面是其特殊性,另一方面成为“现代社会罪恶”的替身。^①

由齐泽克的例子看出来,拉克劳的普遍性的存在总是有赖于一个空白的意符,“政治之所以可能,是因为社会那天生固有的不可能性唯有透过空白意符的生产,才能再现自己”。既然“社会并不存在”(society doesn't exist),其最终统一的符号化方式必然是由某种特殊内容来“霸权化”某个空白意符,争夺这一填充的过程就是政治斗争。

在拉克劳的后马克思主义中,政治所以可能,是因为社会并不存在,换言之,政治就是去争夺空白意符的内容,即意符秩序本身就是政治,符号秩序之外没有政治。这就是拉克劳的后马克思主义政治如何可能的途径:某个特殊性争夺填充普遍性的空白,因此,政治斗争就成了争夺某些话语的挪用权。齐泽克对拉克劳这种“空白的意识形态普遍性”持一定的批判态度,他重新把政治可能性的话题放回了古典马克思主义谱系中去讨论:马克思的“虚假意识形态”正是拉康的非—全逻辑,用黑格尔的具体普遍性反对拉克劳的空白的普遍性。

在齐泽克看来,马克思的虚假意识形态也是一种介入普遍性与特殊性之间落差的方式。意识形态普遍性是虚假的,因为它偏袒了某些阶级和群体的特殊利益,遮蔽了普遍性得以存在的被剥削者的特殊性前提。换言

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第246页。

之,对于马克思而言,普遍性与特殊性的落差就是普遍性的官方内容与其不被承认的前提之间的落差,比如普遍的人权,其实是白种、男性、资产者的权利,这种普遍性人权的虚假性得以成立以忽略和遮蔽真正的广大的工人、妇女(特殊性)人权为前提条件。齐泽克指出:

马克思实际上宣告了拉康对于普遍性的看法:普遍性必有其例外。因此,病症式阅读的基本前提是所有的意识形态普遍性都必然带来一种特殊的“外—密性”(extimate)元素,这种元素——恰恰因为是普遍性所标明的过程中的内在、必然产物——同时也削弱了普遍性的基础:病症就是一个颠覆普遍性的例子。^①

这就是拉康关于社会的“非—全逻辑”,意即社会要得以架构成功,就必然把某些过剩、残余排除出去,这样社会就成了可理解的正常的机体。这一“排除”过程就是政治动作,而齐泽克要提倡的不是在普遍性空场之中进行填鸭式意识形态游戏,而是要用“认同病症”的“具体普遍性”开启真正的政治空间和政治斗争。既然“排除”——即普遍性通过特殊性的排除来运作——是一个统治阶级的政治,那么对被排除的残余(特殊性)的认同就是与之相对的被压迫阶级的政治斗争了。这就是齐泽克所标举的“认同病症”。

在多元民主时代,我们只能在意识形态霸权内部进行不损害资本主义本身的话语斗争吗?在后政治的去政治化中,真正的政治如何可能?如果说齐泽克早期通过拉克劳解构马克思,那么现在他试图通过拉康再次回归马克思。也就是说,当代左派真正的政治不是在资本主义多元民主框架内要求可能性的要求的后政治,而是以“具体的普遍性”逻辑要求不可能性的要求的政治。那么,什么是具体的普遍性呢?这是经过齐泽克改造后的普遍性概念,它意味着不再争取普遍性本身的空场,而是要把被排除在社会机体之外的例外、剩余等特殊性的普遍性要求标举为真正的普遍性,也就

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第251—252页。

是马克思的革命要求。

齐泽克用一段话表达了具体的普遍性的政治可能性：这种认同病症 (identify with the symptom) 的程序正好 (但也必要) 对立于标准的意识形态批判，即在某种抽象普遍概念背后辨认出某个特殊内容，亦即将中立的普遍性斥责为虚假 (人权中的所谓‘人’，其实是白种、有私产、男人……)；(而认同病症是) 我们标举并认同具体真实秩序中的内在例外/排除之处，亦即那厌恶抛弃之物，并将之视为真正普遍性的唯一所在。^①

举例来说，如果把一个国家的人民分为“正式”的公民和暂时的移民，那么，毫无疑问这种划分偏袒了正式公民，而且把移民从公共空间中排除出去了；而从理论和实践上更进一步颠覆这一意识形态的方法，是把普遍性与排除在外的例外等同起来，也就是认同病症，说出“我们全都是移民”。

由此可见，认同病症就是例外体现了普遍性。特殊内容或例外，比如犹太人、黑人单亲妈妈、酷儿、农民工、移民等，不是某一秩序中的特定内容或者个别个体，而是在整个秩序中流离失所，没有它们的符号位置，是失序和脱序的；认同病症就是认同例外的内在合理性，在政治和意识形态领域中把它标举为真正的普遍性。无产阶级之所以代表全人类，不是因为它是最低层的、被剥削程度最深的阶级，而是因为它体现了资本主义社会的根本矛盾和失序，因此，无产阶级是资本主义的病症，认同病症就是全世界无产阶级联合起来，把人类的解放事业进行到底。齐泽克说：“真正的普遍主义者绝不鼓吹包容差异、鼓吹无所不包的统一性，而是会投入热情的斗争之中，为了标举真理而奋斗。”齐泽克指出，这样把特殊性标举为普遍性的理论、政治、宗教事例不胜枚举：从无条件的基督教普遍主义的圣·保罗到马克思关于阶级斗争的学说，从号召法国人民反抗到底的戴高乐到与各种非无产阶级政治思潮作斗争发动“十月革命”的列宁等等。

^① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司 2004 年版，第 317 页。

二、政治“主体化”批判

弗洛伊德的精神分析学揭示了“我思”背后的无意识,拉康则发现了主体的分裂,齐泽克进一步把“分裂的主体”理论发展成为批判主体性的“否定性”主体,这为齐泽克的政治学、意识形态研究开辟了新的空间。主体的问题在精神分析学传统中是一个核心的命题。弗洛伊德的自我、本我和超我的三分结构就证明笛卡尔的主体不是自明的、理性的;无意识更是颠覆了作为自主性、主动性的能动主体观念。至于拉康则更加复杂地思考和拓展了精神分析学的主体研究,他认为主体其实是不存在的,不过还要用“主体”这一名称来指称“自我”这种东西,“主体”与自我在拉康哲学中不是对称的。拉康的主体理论是断裂的,或者说是不断发展的,有多个主体观存在于其理论中。

早期的镜像阶段,主体不过是自我参照小他者所建构的一种想象性效果,符号界时期主体则是自我对于大他者符号性位置的认同,意识形态秩序召唤了个体化做社会主体,与此同时,符号界的语言代替了主体的说话,能指成为主体本身。雅克·阿兰·米勒指出:“拉康的主体同样建立在对某种空虚的命名的基础之上,正是能指建立了主体,正是能指发挥着实体性的影响,从它标记和取消的实在那里剥夺了存在。”^①拉康说:“无意识就是他者的话语”,齐泽克对此的理解是主体介入了欲望的辩证法之中,发展成了一种交互被动性的“主体间性”。从想象的主体、能指的主体到欲望的主体,主体的内容早已经在无意识领域“让位”给了他人和语言。在齐泽克看来,主体从诞生之日起就从来没有“是”过自己,总是被阉割的,这就是拉康“S”分裂的主体。

随着雅克·阿兰·米勒对后期拉康《研讨班报告》的整理和解释,拉康后期“实在界”思想开始被人所认知。齐泽克全盘接受了米勒讲解的后期拉康,他的整个哲学、政治学中始终贯穿着“实在界”的思考和逻辑,提出了

^① 转引自马元龙:《雅克·拉康:语言维度中的精神分析》,东方出版社2006年版,第170页。

拉康不是后结构主义者,而是一个真正的后现代主义者。也就是说,拉康的实在界与前期有很大的断裂,齐泽克总结了实在界与幻象、与对象 a、与德国否定性哲学、与主体的不同理论链接。他认为,拉康发展了一个另类的笛卡尔“我思”主体,即根植于康德、黑格尔的德国否定性哲学传统的“空白的”否定性主体。

前期拉康对笛卡尔的主体解构和颠覆的程度是非常尖锐和彻底,他的主体观与后结构主义的主体观具有一致性,都认为主体不过是被语言所架构的“效果”而已。这一“被建构主体”观点与福柯、阿尔都塞都是相通的,有异曲同工的意味。但是,齐泽克基于对后期拉康的理解和对康德、黑格尔的拉康式解读,认为应该严格区分作为后结构主义者的拉康与作为后现代主义者的拉康,因为后者的主体理论批判了后结构主义的主体性观点,成为齐泽克建构当代左派“不可能性政治”的主体论基础。他指出,当代主体性哲学斗争中,哈贝马斯与福柯之争掩盖了另一场更为本质的斗争:阿尔都塞与拉康之争。在齐泽克看来,哈贝马斯是整个后结构主义和解构主义阵营的“共同敌人”,因为哈贝马斯提倡的主体间性不过是古老的先验反思主体的当代语言哲学版,是一种对普遍的、透明的、主体间的共同体理想的回归。

福柯哲学,也是一种导致美学化的普遍主义的伦理学——每个个体都必须抛弃任何普遍法则的支撑,建立他自己的自制模式,亦即自己必须把自己作为主体创造出来,寻找自己特定的生存艺术。齐泽克认为,福柯哲学中“权力与反权力”是相互作用的,主体作为一种反抗的结构性成果,其实质也是权力所构造的,因此福柯必须找到一种绕过权力体制的自我主体建构方式,即道德的自我修补术。齐泽克称之为一种理想化的对权力的补充,并且加入了人道主义—精英主义的“通才人格”的理想传统,换言之,福柯认为,主体是自我调停的力量,是通过自我意象的复位而控制快感享用的方式。由此,齐泽克认为,福柯与哈贝马斯是一个硬币的两面,都是一种普遍主义的主体论。

在主体问题上的突破还是来自于阿尔都塞的“意识形态国家机器”对

于个人的召唤和质询而成为社会主体的理论。阿尔都塞讨论了主体性是如何进入霸权普遍性的途径：“这个命题的意义是：除了具体的主体以外，不存在意识形态，而且只有通过主体才能使意识形态的这种指归成为可能；亦即通过主体的范畴及其功能。”^①作为“软实力”的意识形态国家机器是一些日常的私人组织，比如学校、教会、礼堂、家庭、聚会等等。这些符号表征系统往往预先假定一个个体是知道自己为一个主体的，不断地对个体进行质询和召唤，在其中个体会感到迷茫，但最终会匍匐在大他者的脚下，变成意识形态的主体。这一过程实际上就是齐泽克所说的意识形态秩序对主体的缝合过程，也是个体对大他者的符号认同过程。

但在齐泽克看来，这一秩序质询为主体的过程似乎过于顺利了，即意识形态质询过程意味着某种短路。他通过对拉康“欲望图表”的研究提出了两点疑问：第一，意识形态秩序的质询与主体的肯认不是一致的，或者说双方都没有确认对方，而是一种双重的误认。例如，卡夫卡《审判》中的K一直希望理性地审视与加入大他者，但是大他者自身也是短缺的、虚空的和不一致的，因此他如此认真的态度却难以被意识形态秩序接合或缝合。齐泽克说：“某种类似的误解，恰恰可以用来界定‘召唤’本身：凡是当我们在大他者的召唤中辨认出自己时，就有最低限度的误解在运作”。缝合或者质询都是一种误认，不仅对意识形态大他者如此，对于个体更是如此。例如，希区柯克《西北偏北》中富商最后在大他者的误认中不得不承认自己是一个间谍。第二，个体与意识形态秩序之间的不一致性和裂缝，不是主体被建构的失败，恰恰是主体得以显现的契机。当质询总是自以为是地娓娓道来，有些主体却引发了歇斯底里——为什么我是你所说的那个人（老师、先进工作者、妻子或政客）？主体不仅质疑是哪种在我体内而不被我所知道的东西引发了大他者的质询呢？质询的不应或者抵抗，恰好引发了自我能动的、自命不凡的主体的猜疑——主体是什么的问题浮现出来。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克等：《图绘意识形态》，方杰译，南京大学出版社2002年版，第122页。

对此,齐泽克在斯洛文尼亚的好友、哲学家多拉指出:“对于阿尔都塞而言,主体是使得意识形态运作的那些东西;对于精神分析来说,主体则出现在意识形态失效之处”。对于多拉的观点,齐泽克做了进一步阐发:

主体不仅永远不会质询的召唤中完全地识别自身:对质询的抵制(对质询提供的象征身份的抵制)正是主体。用精神分析术语来说,质询的失败是所谓歇斯底里的那种东西;因此,在某种程度上,主体本身就是歇斯底里。换句话说,如果不是对人们象征身份的永久质疑的姿态,不是对大他者授予我的同一性的永久质疑的姿态,那歇斯底里是什么:“你说我是(一个母亲、娼妓、老师……),但是我真的是你所说我是的那种东西吗?在我这种什么东西使我成为你是所说我是的那种东西?”从这里出发,……阿尔都塞并没有重视这个抵制象征化的对象的残余/过剩。^①

这种被质询所激发的主体中的过剩或残余,就是作为“在主体之中的客体”的对象 a。

因此,齐泽克认为,拉康的主体与福柯、阿尔都塞等后结构主义不同,拉康的主体不是主体化的过程,不是符号秩序上的一个正/反位置或能指,而是一种深入体认存在问题的实在界的深渊,一种直接面对的虚无应答。后结构主义都是承认个人是一个空白,而大他者的秩序则是一个符号话语的权力网络,个体陷入其中必须认同为其中一个位置,不然无法生存下来;一旦认同符号位置,则成为了社会权力网络中的一个螺丝钉,即使被压迫的,同时也是反抗的。在后结构主义中,主体经常被化约为主体位置(subject - positions),把主体等同于主体化,即主体总是被等同于某种前主体东西,并将其位置体验为历史进程的行为者或行动者。在其中还是隐含着一种前理解,即主体是被某种被体验为个性的位置所支撑的,换言之,主体就

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]恩斯特·拉克劳、[美]茱蒂斯·巴特勒:《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》,胡大平、高信奇、蒋桂琴、童伟译,江苏人民出版社2004年版,第116页。

是自我经验为主动的无限丰富性,比如性欲解放(福柯)、黑人民族性、同性恋等。通俗地理解,主体化就是个人之所以体验为主体,因为我不是被某种一致性的大他者思想、观念或话语所控制,也不是被某种微观的仪式或者行为模式所控制,而是我体验为我所在的独特性、特殊性、丰富性,这就是主体。主体化的主体是位置背后有一定意义的所指主体,认为自己是某种他者信息的承载者和行为者。

在齐泽克看来,福柯和阿尔都塞的主体观对于当代学者的架构政治主体都有深远的影响,巴特勒受到福柯权力建构主体的观念影响,提出主体是一种展演性的效应;巴迪欧、巴里巴尔、杭谢尔以及拉克劳的政治主体都受到了阿尔都塞“致命性”影响,可以称之为后阿尔都塞派。他们坚持认为过去作为理性之主宰的笛卡尔主体早已经不复存在,主体不是某一代表能指的所指,而是这个不确定的能指本身,齐泽克把这些政治化主体称之为“主体化”或者“主体性”。以上是他对作为政治主体化基础的福柯,特别是阿尔都塞主体观的批判,并以此为基础阐述了拉康后期关于对象 a 的剩余主体以及它的否定性哲学基础。

对象 a 概念的引入主体,标志着齐泽克把主体从拉康的能指主体发展到了否定性的主体。他认为,对应于实在界的先验杂多、空白以及不可能性,主体不是任何主体化或者主体性的位置,不是一个指称意义、接受符号委任的所指主体。主体应该是否定性的空白,或者说主体不过是实在界与符号界之间的裂缝本身,一旦裂缝被缝合建构成一个统一的主体(即认为自我是自由的、人性的等),那么,主体也就不复存在,因为主体就是实在界的虚无性、不可能性的变量。拉康理论的重要性在于他不仅看到了主体内部的裂缝、缺失和空无,正如结构主义一样;他对结构主义主体理论的超越之处在于,看到了这种空无才是主体最核心的所在,是主体的真正支撑。一切的想象界和符号界都是围绕着这个先验的空缺——否定性来建构的;同时,主体本身就是来自于实在界的创伤,是符号化过程中对实在界召唤的回应。齐泽克强调主体既不是实体,也不是一个特别的中心,而是基本的、结构性的空白,是主体形成中的一个剩余即对象 a。主体的特点和拉康

的“对象 a”概念是一致的,对象 a 就是缺乏的遗留物,阉割后的痕迹。因此,主体是实在界的虚无性、否定性以及对于这一否定性的回应和填补,一旦我们发现了否定性的裂缝才成为主体。

第四节 马克思主义“幽灵”的回归

2001年,齐泽克在德国的艾森举办了一场国际学术会议,主题是“迈向真理的政治:挽回列宁”,标志着齐泽克把政治思想的思考开始集中于建立无产阶级政党和政权的政治思想家,譬如列宁和毛泽东。他认为,列宁是一个深谙拉康式的“行动”思想精髓的革命家,当孟什维克强调历史必然发展的时候,列宁却抓住了瞬息即变的社会条件,主观式介入发动了“十月革命”,齐泽克称之为“一个真正的政治事件”。其后,齐泽克又多次提到列宁,并且对无产阶级、政治经济学、革命等多有肯定性论述。

2007年他编辑了毛泽东的《实践论与矛盾论》文选,并做了长篇序言,称列宁和毛泽东为“马克思发展史上两次伟大的传承和改造”。齐泽克的后马克思主义不同于修正主义式的拉克劳和墨菲后马克思主义,而是一种经过拉康哲学阐释后对马克思主义和列宁主义的溯源式回归,是真正意义上的后马克思主义。通过上述对拉克劳和墨菲的后马克思主义与齐泽克理论的对比性分析,可以知道,早期齐泽克是拉墨后马克思主义的“同路人”,赞同解构马克思主义和激进民主设计;但是1999年以后,他逐渐深化和凸显了拉康后期“实在界”哲学思想,并通过拉康进一步解读了马克思、列宁和毛泽东。可以说他试图用拉康的理论再度激活在当代资本主义语境中的马克思主义理论批判活力和恢复马克思主义传统。

齐泽克的行动哲学是拉康作为“实在的行动”观念与列宁的革命决断主义的尝试性结合,它指向的不是拉克劳等主张的意识形态的符号“游戏”,而是具有现实性的政治行为。齐泽克认为,诸多的后现代政治不过是在资本主义符号秩序内的展演性重组,或者可称之为符号游击战,它们最

后只能被资本主义意识形态所吸纳,成为一种新的统治力量。因此,不管是拉克劳的基本对抗、巴特勒的“热情的依恋”,还是巴迪欧的“真理—事件”、阿尔都塞的“意识形态质询”,齐泽克在吸纳他们与拉康哲学的共同点时,也都一一对之进行批判。这里面,一个最为重要的原因就是齐泽克依然赞同马克思主义的基本命题——推翻资本主义,而不是去争取劳工阶级的工资、黑人的福利等之类局部斗争,他有着日益激进的彻底革命立场。这种立场我们可以从拉康的实在界之不可能性、驱力所开创的非历史性核心、行动的创伤性事件这一系列的理论扩展中看到。

齐泽克说:“真正的政治行动(介入)并不是仅在现存关系的框架之内运作,而是去改变那决定事情运作方式的框架本身”,因此,安提戈涅的歇斯底里主体与敢于行动、勇于承担责任的列宁主义者的结合就成了齐泽克完美的政治理想。对齐泽克来说,正是1917年处于理论批判与革命行动之间的列宁,宣告了唯有决断的行动才能摆脱符号界纠葛;正是领导“十月革命”的列宁,真正深谙拉康式的行动哲学和不可能性政治。齐泽克说:

在1917年2月~10月间究竟发生了什么?在2月,列宁迅速觉察到革命的时机已经来临,它是独特的偶发性环境的结果。如果不抓住这一顷刻,革命的机遇就会失去,或许一失去就是几十年。他坚决主张应该冒险一搏,进入下一个阶段,即重复这次革命。^①

在齐泽克看来,俄国在1917年“二月革命”建立了资产阶级的民主政体之后,出现了两种反对革命的思潮,一种认为革命的时机还不成熟,只有到了正确的时机才能爆发革命;另一种认为要通过常态的民主形式获得革命的合法性。但是,同拉康一样,列宁抛弃了存在社会大他者的幻象,自己授权自己,以行动来回应一切理论批判。两次革命之间的重复,为列宁提供了行动介入的空间。革命总要爆发两次,第一次革命虽然撼动了旧有统

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第302—303页。

治秩序,但是依然在旧符号秩序内的革新,只有通过第二次革命才能革新统治形式本身。齐泽克认同列宁在混乱的形式中能够抓住“瞬间”进行决断,实施行动,从而领导“十月革命”这样一个真正的政治行动。对于列宁的教益,齐泽克说:

真正的列宁主义者和政治保守派之间的相通之处,是他们都拒斥那种自由左翼的“不负责任”(倡议团结、自由等伟大计划,但在必须付出代价、采取具体并且经常“残酷”的政治手段时,又退缩到一旁):和真正的保守主义者一样,真正的列宁主义者绝不畏惧付诸行动、承担所有后果(即使可能令人不悦)、实现其政治计划。^①

从激进民主派的“文化批判”到马克思的政治经济学批判,也是齐泽克的后马克思主义回归经典马克思主义一个思想倾向。齐泽克指出:

尽管法国雅各宾主义要求纯粹激进政治的观点与现代多元文化主义者的奋斗目标是相悖的,但他们之间有共同点:都没有把经济作为斗争的根本领域。……我说的经济不是通常意义上我们所说的,必须要为工人争取该得的那一份利益。我所感兴趣的是,资本主义经济的全球结构维度是如何进行的。^②

从这段话里,我们可以看到马克思政治经济学以及《资本论》带给齐泽克的影响。齐泽克十分赞同马克思对资本主义生产的精辟分析,并把“资本主义的限制就是资本本身”的论断看作是马克思对资本主义的深刻洞察。齐泽克秉承拉康的“马克思发明了病症”的思想,并在商品拜物教分析中看到了资本主义意识形态幻象的秘密,这些在他的著作中都有所阐发。齐泽克认为,在当代资本主义全球化的时代,更应该提倡马克思式的政治

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第28页。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第154页。

经济学研究和批判。在今天所谓“意识形态终结”的后政治时代,经济领域已经彻底被去政治化了,经济运作的方式被看作是一种自然的、客观的事物状态,因此,在不触及全球资本主义经济基础的情况下,政治斗争都被集中和限制在性别、宗教、种族和文化差异上了,这种经济去政治化就是当代资本主义最大的意识形态。可见,经济的去政治化(即把资本与市场当作任何社会体制都可以利用的中性工具)的直接作用是削弱了真正的政治行动的可能性。齐泽克对此提出了自己的主张:

我们应该重新标举以前马克思主义对“物化”所做的批判:今天,如果去强调去政治化的“客观”经济逻辑来对抗所谓“过时”的意识形态激情的形式,那么这本身就是主流的意识形态形式,因为意识形态是自我指涉的,也就是说,它总是通过与一个被斥为“意识形态”的他者保持距离,藉此来界定自己。正是因为如此——因为去政治化的经济就是后现代政治那被否认的“根本幻象”——一个真正的政治行动,必然伴随着经济的重新政治化:在某个既有的情况下,一个动作一定要扰乱(亲历)其根本幻象,才算得上是行动。^①

正是在这种理论转向中,齐泽克认为反全球化运动比“资本主义全球化”更加全球化,因为它把自己的牺牲品(无产阶级)纳入到这一游戏中了。

从激进民主政治到凸显阶级斗争的转变,也展现了齐泽克对马克思主义革命寻根的倾向。齐泽克早期坚持意识形态批判的时候,在某种程度上对激进民主和身份政治有一定的支持,比如他对于巴特勒的女同性恋以及酷儿研究都肯定了其积极的一面。他并不否认黑人政治、女性主义、种族问题等,但他还与之保持了一定的距离。随着齐泽克向马克思主义的理论回归,针对全球资本主义的扩张,他又一次把目光投向了既是资本主义剩余价值的生产者,又是资本主义掘墓人的无产阶级。在阶级政治的问题

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第498页。

上,他不再同意拉克劳的看法:阶级斗争只不过是身份认同政治的一种,而且在我们所生活的世界中,正在变得越来越不重要;与之相反,齐泽克越来越强调阶级斗争的重要性和关注工人阶级状况。他说:

我再次重申,我不同意后现代的那些符咒:先是性别、种族斗争之类,然后是阶级。阶级不是这一系列中的一个,不是和它们具有同等的地位。我们应该把阶级解读为反对资本主义的经济斗争。^①

吊诡的是,齐泽克也反对把阶级斗争当作唯一核心的斗争,他把这种本质主义的斗争观念称之为前东欧社会主义的意识形态的“主人能指”,尽管他也不同意工人阶级已经消失了的观点,认为这是不符合当代资本主义发展事实的。

针对当前关于什么是中产阶级、哪些是工人阶级的争论,齐泽克认为这是阶级斗争的政治表现和斗争方式之一。资本主义的意识形态一直在企图抹杀阶级存在和对立的事实,社会阶层的划分与中产阶级的出现,缓和着社会两极的直接对抗的中产阶级作为介于富有阶级与底层贫民之间的、社会“中流砥柱”的中间阶层,就是其建构的意识形态幻象之一;与此相反,齐泽克认为中产阶级是“非阶级”的,它不过是对“社会并不存在”(there is nothing)的直接否认,是一种资本主义社会拜物教,以其中性、中立来掩饰和整合社会的阶级对立,因此,它不过是一个概念存在物而已。正如当代左派所认为,阶级斗争中阶级的界限被模糊、置换和篡改,而这正是阶级斗争本身。对齐泽克来说,工人阶级不是正在消失,而是在分化和极度被遮蔽和压抑。同样,针对认为工人已经分化为蓝领与白领,白领不再是工人而是底层中产阶级一员这一观点,齐泽克认为,在当代现实中,又苦又累的移民、第三世界国家的重工厂工人和操作电脑的技术工人所遭受的剥削与压迫是没有分别的,这其中,失业的工人是当代工人阶级真正的代表,因

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版,第154页。

为“这个失业的阶层已经不再是简单的剩余,而是刻入了结构之中”。

可以看出,作为一种“不在场”的在场,马克思主义理论资源无疑是齐泽克的精神分析后马克思主义理论的价值趋向和基本立场。齐泽克在对资本主义以及东欧极权主义意识形态进行分析的同时,坚持马克思的批判资本主义基本立场,提倡走向拉克劳、巴特勒与巴迪欧等激进民主派相比,在当代政治哲学和意识形态理论角斗场上,齐泽克是一个具有坚定的马克思主义立场、旗帜鲜明反对资本主义全球化的马克思主义理论家。对于马克思主义,他说:

远甚于什么是马克思主义仍然活着的东西、马克思的什么东西在今天对我们有意义这些问题,我们感兴趣的:在马克思的眼中,我们当今世界自身意味着什么。^①从这个角度来看,拉康精神分析与马克思主义的视域融合乃是齐泽克理论探索的必然。

当然,齐泽克的精神分析后马克思主义还是存在很多缺憾的。拉康的精神分析与后现代哲学有不可分割的渊源关系,齐泽克也深受拉康后现代思想的影响。例如,齐泽克所标举的实在界之“不可能性”的政治,在当代反资本主义斗争中,要义无反顾地彻底颠覆资本主义秩序,难免有些理论幻想的色彩。彻底的革命立场不能代替具体的革命实践活动,也正是在齐泽克后马克思主义缺乏操作性的方面,这也是恩斯特·拉克劳所质疑齐泽克理论设计的地方。齐泽克的后马克思主义虽然有新颖之处,但是依然缺乏对经典马克思主义的有效吸纳,这样就缺少了当代全球化语境中政治、经济和文化斗争的现实基础。尽管齐泽克的精神分析后马克思主义还存在缺憾,但是他的马克思主义倾向还是给我们一种期待。最后,让我们以齐泽克的一段话来概括这一理论探险吧——

我仍然拥有非常传统的马克思主义信仰;我相信,新的自由、

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版,第238页。

民主秩序不可能无止尽地走下去；我相信，或许由某种生态危机或诸如此类的东西使然，未来必然会出现一个爆炸的时刻，而我们必须做好准备。^①

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第18页。

参考文献

一、中文书目

1. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版。
2. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版。
3. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》,应奇、陈丽微、孟军、李勇译,江苏人民出版社2006年版。
4. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版。
5. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《有人说过集权主义吗?》,宋文侯、侯萍译,江苏人民出版社2005年版。
6. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社2005年版。
7. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻想的瘟疫》,胡雨谭、叶肖译,江苏人民出版社2006年版。
8. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版。
9. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余平宁、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版。
10. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版。

11. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》,胡大平、高信奇、蒋桂琴、童伟译,江苏人民出版社2004年版。
12. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《图绘意识形态》,方杰译,南京大学出版社2002年版。
13. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《不敢问希区柯克的,就问拉康吧》,穆青译,上海人民出版社2007年版。
14. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《因为他们并不知道他们所做的——政治因素的享乐》,郭英剑等译,江苏人民出版社2007年版。
15. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎光临真实荒漠》,王文姿译,麦田出版社2006年版。
16. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《帝国:21世纪的共产党宣言?》,张兆一摘译,《国外理论动态》2004年第8期。
17. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《后马克思主义中的精神分析——以阿兰·巴迪欧为例》,白新欢,丘晓丹译,《马克思主义研究》2006年第6期。
18. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《主人能指与民主政治中的行动——齐泽克访谈》,古希译,《国外理论动态》2007年第9期。
19. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克论毛泽东在马克思主义发展史上的地位》,吴大可、周何译,《国外理论动态》2007年第9期。
20. [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《量子物理学与拉康》,《外国文学》1999年第3期。
21. [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版。
22. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《弗洛伊德文集》(1~8卷),车文博主编,长春出版社2004年版。
23. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆2003年版。
24. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《精神分析引论》,高觉敷译,商务印书

- 馆 2003 年版。
25. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《精神分析引论新编》,高觉敷译,商务印书馆 2002 年版。
 26. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《摩西与一神教》,李展开译,三联书店 1988 年版。
 27. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》,林尘、张唤民、陈伟奇译,上海译文出版社 1986 年版。
 28. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《日常生活的精神病理学》,彭丽新译,国际文化出版公司 2000 年版。
 29. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《论文学与艺术》,常宏等译,国际文化出版公司 2001 年版。
 30. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《论文明》,徐洋、何桂全、张敦福译,国际文化出版公司 2000 年版。
 31. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《性欲三轮》,赵蕾、宋景堂译,国际文化出版公司 2000 年版。
 32. [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《谈谐及其与无意识的关系》,常宏、徐伟译,国际文化出版公司 2001 年版。
 33. [英]玛尔考姆·波微:《拉康》,牛宏宝、陈喜贵译,昆仑出版社 1999 年版。
 34. [日]福原泰平:《拉康:镜子阶段》,王小峰、李濯凡译,河北教育出版社 2002 年版。
 35. [法]穆斯达法·萨福安:《结构精神分析学》,怀宇译,社会科学出版社 2001 年版。
 36. [法]塞尔日·安德烈:《女人需要什么?》,余倩、王丹译,人民出版社 2002 年版。
 37. [英]达瑞安·里德:《拉康》,黄然译,文化艺术出版社 2003 年版。
 38. [英]伊丽莎白·赖特:《拉康与后女性主义》,王文华译,北京大学出版社 2005 年版。

39. [英]索非亚·芙卡:《后女性主义》,王丽译,文化艺术出版社2003年版。
40. 方汉文:《后现代主义文化心理:拉康研究》,上海三联书店2000年版。
41. 黄汉平:《拉康与后现代文化批评》,中国社会科学出版社2006年版。
42. 黄作:《不思之说——拉康主体理论研究》,人民出版社2005年版。
43. 张一兵:《不可能存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆2006年版。
44. 马元龙:《雅克·拉康:语言维度中的精神分析》,东方出版社2006年版。
45. 严泽胜:《穿越“我思”的幻象——拉康主体性理论及其当代效应》,东方出版社2007年版。
46. 严泽胜:《无意识场景中的主体和语言——雅克·拉康的主体性理论初探》(博士论文),存北京大学图书馆。
47. 马元龙:《拉康式的精神分析与文学批评》(博士后研究报告),存中国人民大学图书馆。
48. 陆扬:《精神分析文论》,山东教育出版社2002年版。
49. 王小章、郭本禹:《潜意识的诠释——从弗洛伊德主义到后弗洛伊德主义》,中国社会科学出版社1998年版。
50. 方成:《精神分析与后现代批评话语》,中国社会科学出版社2001年版。
51. 沈德灿:《精神分析心理学》,浙江教育出版社2005年版。
52. 吴冠军:《日常现实的变态核心》,新星出版社2006年版。
53. [德]康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆1960年版。
54. [德]康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版。
55. [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版。
56. [德]黑格尔:《哲学史讲演录》(第四卷),贺麟、王太庆译,商务印书馆1978年(1997重印)。
57. [德]黑格尔:《美学》(第一卷),朱光潜译,商务印书馆1979年版。
58. [德]黑格尔:《精神现象学》上、下,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年第二版(1997重印)。

59. [德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆2004年版。
60. [德]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集1~4卷》,中共中央马、恩、列、斯著作编译局编,人民出版社1972年版。
61. [德]马克思:《1844年经济学哲学手稿》,中共中央马、恩、列、斯著作编译局编,人民出版社2000年版。
62. [德]马克思:《资本论(第一卷)》,中共中央马、恩、列、斯著作编译局编,人民出版社1972年版。
63. [德]海德格尔:《海德格尔选集》(上、下),孙周兴选编,上海三联书店1996年版。
64. [德]海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆2005年版。
65. [德]海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,商务印书馆1999年版。
66. [德]海德格尔:《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社1997年版。
67. [德]海德格尔:《存在与时间》(修订译本),陈嘉映译,三联书店1999年版。
68. [德]海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆2004年版。
69. [法]路易·阿尔都塞、埃蒂安·巴里巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版。
70. [法]路易·阿尔都塞、埃蒂安·巴里巴尔:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版。
71. [法]路易·阿尔都塞、埃蒂安·巴里巴尔:《黑格尔的幽灵——政治哲学论文集[1]》,唐正东、吴静译,南京大学出版社2005年版。
72. [法]路易·阿尔都塞、埃蒂安·巴里巴尔:《哲学与政治——阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版。
73. [德]尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社2002年版。
74. [德]尤尔根·哈贝马斯:《交往行为理论(第一卷)》,曹卫东译,上海人

- 民出版社 2005 年版。
75. [德]尤尔根·哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,李黎、郭官义译,学林出版社 2002 年版。
76. [德]尤尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社 2004 年版。
77. [法]雅克·德里达:《论文字学》,汪堂家译,译文出版社 1999 年版。
78. [法]雅克·德里达:《书写与差异》,张宁译,三联书店 2001 年版。
79. [法]雅克·德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆 2001 年版。
80. [法]雅克·德里达:《马克思的幽灵》,何一译,人民出版社 2000 年版。
81. [法]米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,三联书店 2003 年版。
82. [法]米歇尔·福柯:《疯癫与文明》,刘北成、杨远婴译,三联书店 2003 年版。
83. [法]米歇尔·福柯:《性经验史》,余碧平译,上海人民出版社 2003 年版。
84. [法]米歇尔·福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,三联书店 2001 年版。
85. [法]米歇尔·福柯:《临床医学的诞生》,刘北成译,译林出版社 2001 年版。
86. [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑:詹明信批评理论文选》,张旭东编,陈清侨等译,三联书店 1997 年版。
87. [美]詹明信:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社 2005 年版。
88. [美]詹明信:《詹姆逊文集 1~4 卷》,王逢振主编,中国人民大学出版社 2004 年版。
89. [英]伊格尔顿:《二十世纪西方文学理论》,伍晓明译,陕西师范大学出版社 1987 年版。
90. [英]伊格尔顿:《美学意识形态》,王杰等译,广西师范大学出版社 1997

年版。

91. [美]弗莱德·R. 多迈尔:《主体性的黄昏》,万俊人等译,人民出版社1992年版。
92. [英]约翰·斯特罗克编:《结构主义以来:从列维—斯特劳斯到德里达》,渠东、李康、李猛译,辽宁教育出版社1998年版。
93. [俄]尼·格·波波娃著:《法国的后弗洛伊德主义》,李亚卿译,东方出版社1988年版。
94. [美]诺曼·N. 霍兰德:《后现代精神分析》,潘国庆译,文艺出版社1995年版。
95. [美]弗雷德里克·F. 霍夫曼:《弗洛伊德主义与文学思想》,王宁等译,三联书店1987年版。
96. [美]乔纳森·卡勒:《结构主义诗学》,盛宁译,中国社会科学出版社1991年版。
97. [瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,商务印书馆1999年版。
98. [德]卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎明、李书崇译,商务印书馆2002年版。
99. [英]安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东、方文译,三联书店1998年版。
100. [加]查尔斯·泰勒:《自我的根源:现代认同的形成》,韩震等译,译林出版社2001年版。
101. [德]阿克塞尔·霍耐特:《为承认而斗争》,胡继华译,世纪出版集团2005年版。
102. [美]斯蒂文·贝斯特、道格拉斯·凯尔纳:《后现代理论:批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社1999年版。
103. [英]恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》,尹树广、滕传今译,黑龙江人民出版社2003年版。
104. [英]安东尼·史密斯:《民族主义:理论,意识形态,历史》,叶江译,上

海世纪出版集团,2006年版。

105. [美]索尔·克里普克:《命名与必然性》,梅文译,涂纪亮、朱水林校,上海译文出版社2005年版。
106. [英]乔治·拉伦:《意识形态与文化身份:现代性与第三世界的在场》,戴从容译,上海教育出版社2005年版。
107. [英]约翰·B.汤普森:《意识形态与现代文化》,高铨等译,译林出版社2005年版。
108. [英]大卫·麦克里兰:《意识形态》,孔兆政、蒋龙翔译,吉林人民出版社2005年版。
109. [英]丹尼·卡瓦拉罗:《文化理论关键词》,张卫东、张生、赵顺宏译,江苏人民出版社2006年版。
110. 季广茂:《意识形态》,广西师范大学出版社2005年版。
111. 季广茂:《意识形态视域中的现代话语转型与文学观念嬗变》,北京大学出版社2005年版。
112. 张一兵:《问题式、症候阅读与意识形态》,中央编译出版社2003年版。
113. 张旭东:《全球化时代的文化认同》,北京大学出版社2005年版。
114. 衣俊卿、尹树广等:《20世纪的文化批判——西方马克思主义的深层解读》,中央编译出版社2003年版。

二、中文论文

1. 张秀琴:《作为幻象的意识形态:齐泽克意识形态理论研究》,《河南师范大学学报》(哲学社会科学版)2007年第3期。
2. 张秀琴:《虚假意识与幻像现实:马克思与齐泽克意识形态理论比较》,《辽宁大学学报》(哲学社会科学版)2007年第4期。
3. 马元龙:《症状、幻象与意识形态——论齐泽克的意识形态理论》,《哲学动态》2008年第6期。
4. 马元龙:《社会意识抑或社会现实——意识形态批判》,《华中师范大学学报》(人文社会科学版)2007年第1期。
5. 张一兵:《意识形态幻象对伪现实的支撑——齐泽克〈意识形态的崇高对

- 象》解读》，《山东社会科学》2004年第11期。
6. 张一兵：《物化的信仰与幻象建构的社会现实——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《东南学术》，2005年第1期。
 7. 张一兵：《社会症候与非完全拜物教——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《理论探讨》2005年第5期。
 8. 张一兵：《齐泽克：拉康对马克思的全面接管》，《江海学刊》2004年第5期。
 9. 张一兵：《马克思发明了拉康的“症候”概念？——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《哲学研究》2004年第8期。
 10. 张一兵：《肯定的犬儒主义与意识形态幻觉》，《马克思主义与现实》2004年第4期。
 11. 张一兵：《不可能存在之真——晚期拉康哲学思想评述》，《学术月刊》2005年第1期。
 12. 吴学琴：《析“意识形态直接就是社会存在”——齐泽克的“后意识形态”理论分析》，《马克思主义研究》2007年第8期。
 13. 吴学琴：《齐泽克的“后意识形态”概念辨析》，《江淮论坛》2007年第4期。
 14. 卢永欣：《齐泽克与马克思主义意识形态观之比较》，《广西大学学报》（哲学社会科学版）2006年第2期。
 15. 卢永欣：《齐泽克的意识形态幻象理论》，《吉首大学学报》（社会科学版）2004年第1期。
 16. 卢永欣：《齐泽克：意识形态的三种形态及其幽灵》，《广西大学学报》（哲学社会科学版）2005年第6期。
 17. 卢永欣：《齐泽克：穿越意识形态幻》，《长沙电力学院学报》（社会科学版）2003年第8期。
 18. 苏平富：《齐泽克的意识形态批判理论》，《求索》2006年第8期。
 19. 苏平富：《“征兆”：意识形态的创伤内核——齐泽克意识形态理论初论》，《现代哲学》2006年第4期。

20. 苏平富:《意识形态的秘密:“他者的短缺”或“真实的缺失”——齐泽克意识形态理论初探》,《哲学研究》2006年第8期。
21. 王茜:《齐泽克《意识形态的崇高客体》的意义》,《社会科学战线》2004年第1期。
22. 吕彤邻:《齐泽克,拉康,真实与象征秩序》,《国外文学》2007年第4期。
23. 季广茂:《寻找崩溃点——齐泽克及其意识形态理论浅说》,《国外理论动态》2003年第2期。
24. 严泽胜:《拉康:“回归弗洛伊德”或回归主体的真理》,《国外理论动态》2003年第2期。
25. 严泽胜:《“独自在理性界限内享乐”的齐泽克——析齐泽克“理性界限”的理论构成》,《南京大学学报》2007年第5期。
26. 高士明:《镜子与面具——关于现实与实在的视觉研究》,《新美术》2006年第1期。
27. 周嘉昕:《界限、对抗、行动:齐泽克对当代资本主义的批判》,《南京大学学报》(哲学、人文科学、社会科学)2007年第5期。
28. 汪行福:《从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究》,《马克思主义与现实》2007年3期。
29. 胡大平:《从马克思到拉康——齐泽克与文化政治学之精神分析转向》,《国外理论动态》2007年第9期。
30. 胡大平:《他者:意识形态批判理论的一个新的支点?》,《江苏社会科学》,2004年第3期。
31. 高远:《阿尔都塞与齐泽克意识形态理论辨析》,《福建论坛》(人文社会科学版)2005年第11期。
32. 许娇娜:《“意识形态终结”之后的意识形态》,《文艺理论研究》2007年第4期。
33. 孔明安:《“他者”的境界与“对抗”的世界——从拉康的“他者”到拉克劳和墨菲的“社会对抗”》,《哲学动态》2005年第1期。
34. 夏凡:《“拉康精神分析理论的文化意义”国际学术研讨会综述》,《南京

大学学报》2007年第5期。

35. 万书辉:《主体疯狂的批判性反思——齐泽克对拉康派精神分析理论的解读》,《贵州社会科学》2007年第4期。

三、外文书目

1. Zizek, Slavoj. *Welcome to the Desert of the Real*, London: Verso press, 2002.
2. Zizek, Slavoj. *The Fright of Real Tears, Kieslowski and the Future*. Bloomington Indiana University Press, 2001.
3. Zizek, Slavoj. *Did Someone Say Totalitarianism?* London, New York: Verso Press, 2001.
4. Zizek, Slavoj and Butler, Judith, Ernesto Laclau *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London, New York: Verso Press, 2000.
5. Zizek, Slavoj. *The Fragile Absolute: or Why the Christian Legacy is worth Fighting For*. London, New York: Verso Press, 2000.
6. Zizek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London; New York: Verso Press, 1999.
7. Zizek, Slavoj. *The Plague Of Fantasies, Or Why the Christian Legacy is Worth Fighting For*, London, New York: Verso, 1997.
8. Zizek, Slavoj. *The Metastases Of Enjoyment: Six Essays On Woman And Causality*, London, New York: Verso Press, 1996.
9. Zizek, Slavoj. *The Indivisible Remainder: An Essay On Schelling And Related Matters*. London, New York: Verso Press, 1996.
10. Zizek, Slavoj. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press, 1993.
11. Zizek, Slavoj. *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan In Hollywood And Out*. London, New York: Routledge Press, 1992.
12. Zizek, Slavoj. *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*, London: Verso Press, 1992.

13. Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press, 1991.
14. Zizek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso Press, 1989.
15. Zizek, Slavoj (Editor) : *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory (I)*, New York: Routledge Press, 2003.
16. Zizek, Slavoj (Editor) ed. *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory (II)*, New York: Routledge Press, 2003.
17. Zizek, Slavoj (Editor) ed. *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory (III)*, New York: Routledge Press, 2003.
18. Zizek, Slavoj (Editor) ed. *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory (IV)*, New York: Routledge Press, 2003.
19. Zizek, Slavoj (Editor) ed. *Cogito and the Unconscious (Sic, Vol 2)*. Duke University Press. Durham, April 1998.
20. Zizek, Slavoj (Editor) ed. *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*. Verso Books, 1996.
21. Zizek, Slavoj (Editor) ed. *Mapping Ideology*. Verso Books, London, New York, 1995.
22. lacan, Jacques: *Ecrits: A selection*, trans. Alan Sheridan, New York: W · W · Norton & Company, 1977.
23. lacan, Jacques: *Ecrits: A selection*, trans. Bruce Fink, New York: W · W · Norton & Company, 2002.
24. lacan, Jacques: *Ecrits: The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953 - 54*, trans. With notes by John Forrester, New York: Norton, 1988.
25. lacan, Jacques: *Ecrits: The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954 - 55*, trans. Sylvana Tomasel-li, notes by John Forrester, New York: Norton, 1988.

26. lacan, Jacques: *Ecrits: The Seminar. Book III. The Psychoses*, 1955 – 56, trans. Russell Grigg, notes by Russell Grigg, London: Routledge, 1993.
27. lacan, Jacques: *Ecrits: The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*, 1959 – 60, trans. Dennis Porter, London: Routledge, 1992.
28. lacan, Jacques: *Ecrits: The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 1964, trans. Alan Sheridan, London: Penguin, 1979.
29. lacan, Jacques: *Ecrits: The Seminar. Book XX. Encore*, 1972 – 73, Trans. With notes by Bruce Fink, New York: Norton, 1998.
30. Evans, Dylan, *An Introduction Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, East Sussex: Brunner – Routledge, 2001.
31. Kay, S, zizek: *A Critical Introduction*, Cambridge: Polity, 2003.
32. Wright, E, *the Zizek Reader*, Oxford: Blackwell, 1999.
33. Feldstein, Richard, Fink, Bruce and Marie Jaanus, eds. *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany: State University of New York, 1995.
34. Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
35. Grosz, Elizabeth. *Jacques Lacan: A feminist introduction*, London: Routledge, 1990.
36. Lemaire, Anika, *Jacques Lacan*, trans. David Macey, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977.
37. Muller, John P. and Richardson, William J. *Lacan and Language: A Reading's Guide to "Ecrits"*, New York: International University Press, 1982.
38. Ragland – Sullivan, Ellie. *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Urbana: University of Illinois Press, 1986.
39. Samuels, Robert. *Between Philosophy and Psychoanalysis: Lacan's Reconstruction of Freud*, London and New York: Routledge, 1993.

40. Verhaeghe, Paul, *Does the Woman Exist?* Trans. Marc Du Ry, New York: Other Press, 1997.

后 记

齐泽克以及拉康的精神分析学是一个烫手的山芋。它内容艰涩难懂不说,表述也是随意洒脱、天马行空的法国式风格。从2004年开始阅读弗洛伊德和拉康,到写出博士论文,并修改成这本著作,无数的夜晚我都会从梦中惊醒。拉康和齐泽克的理论问题就仿佛紧箍咒一样纠缠着我,直到弄清楚一个难题之后才能舒一小口气,接着披荆斩棘沿着小路去攀越前面的山峰。对于齐泽克的博大思想,我不敢说弄懂了多少,但至少本书是我严肃思考的结果,还望方家指正。

在齐泽克意识形态思想的研究中,我深深地感受到学术是循序渐进的,任何一点学术的心得都是在前人的努力和研究成果基础上取得的。在此,我要向《拉康选集》的翻译者褚孝泉先生表达敬重之情,尽管我还没有机缘认识他,尽管翻译文本还不尽完美,但是作为第一位翻译拉康文本的国内学者,无论给予他怎样的尊敬都是应该的。向北京师范大学的季光茂先生表示感谢,他翻译了齐泽克的重要文本《意识形态的崇高客体》,开启了齐泽克研究。翻译与科研一样的重要,翻译者也投入了大量的心血,他们的劳动尽管永远也不会尽善尽美,但丝毫不影响我对他们表示最高的敬意和由衷的感谢。向南京大学的张一兵先生表示尊敬和感谢,他一系列颇有见地的齐泽克意识形态研究论文给予了我不少启发和帮助,尽管我也没有机会认识张一兵先生。向严泽胜博士表示敬佩和感谢之情,我认为严泽胜博士的专著《穿越‘我思’的幻象》,是国内拉康研究方面的思想深刻、结构完整、逻辑清晰的学术成果,具有较高的学术价值。向黄作博士表示敬佩和感激之情,他的专著《不思之说》是参照了拉康法文文本的、不可多得

的学术成果,也是我放在案头反复阅读的著作之一。以上诸位学界的“先行者”和我都素未谋面,但通过文字和思想的讨教,也把他们尊为师长了。其中我特意要感谢的是中国人民大学马元龙博士,他的专著《雅克·拉康:语言维度中的精神分析》是我研究拉康、齐泽克的入门著作,是他以认真的态度、深刻的思想、平等的对话逐渐引导我进入拉康世界的。马元龙博士不仅馈赠我多种拉康英文原著,还多次指点对齐泽克的研究,对我的学术思路影响至深。在拉康研究领域,我认为严泽胜博士、马元龙博士、黄作博士是年轻的名副其实的“三剑客”,对拉康研究投入颇大,成果颇丰。

我非常感谢导师章安祺教授,他性情坦诚、视野开阔、学术严谨,从论文的选题、修改以及完成都凝结着老师的心血。学术和生活是联结在一起的,从章先生身上我不仅懂得了学术何为,同时也晓得了应该如何做人。感谢师母秦桂英老师,她的细心关爱让我感到了无比的温暖。章先生和师母对我的恩情终身不忘,只有不断地学习和进步才能对得起老师的关爱和期望。感谢中国人民大学文学院的诸位先生,杨慧林教授、黄克剑教授、金元浦教授、杨恒达教授、程光炜教授、余虹教授、耿幼壮教授等,他们的学术和思想给我打开了一个绚丽的学术宫殿。感谢我的博士论文匿名评审委员会的诸位先生,尽管到现在我也不知道他们是谁。感谢我的博士论文答辩委员会的诸位先生:北京师范大学程正民教授、清华大学罗钢教授、中国传媒大学张晶教授、中国人民大学的杨恒达教授、中国人民大学的耿幼壮教授,老师们的认真审阅、敏锐提问、真诚关爱让我备受感动。感谢首都师范大学的陶东风教授、邱运华教授、中国人民大学的吴琼教授、武宝瑞教授对我在北京求学期间的指导和帮助。感谢我的硕士导师曹桂方教授、周进祥副教授,二位先生引导我进入了文艺学的殿堂,并长期关注我的学术成长,帮助我克服生活上的困难。感谢河北师范大学诸位老师:邢建昌教授、王宗玖教授、王志耕教授(现任南开大学教授)、张连武副教授等。

感谢我的师姐李菡博士、师兄李进书博士、马建辉博士、师弟王涛、苏醒、李先游,他们给予我的友谊和帮助铭记在心。感谢我的好哥们和同学们:王磊、罗如春、廖恒、李建立、王维民、林栋梁、许有胜、闵云童、华

建光、郑路、刘洋、沈广斌、何世剑、难忘三年的北京生活，谢谢你们对我的帮助！在此，我也要感谢我的父亲、母亲，我从16岁离开家乡求学，邯郸而石家庄而北京，与父母离别多于相聚。他们一生辛劳，由于所谓的“学术”而让他们在我的而立之年还辛苦劳作，每念此，未尝不心痛！感谢我的妻子李颖，她在背后默默地支持着我十多年，抚养儿子、独自承担家庭的重担。

特别感谢大连理工大学人文学院院长洪晓楠教授，他高度重视学院的学术积累，热心扶持中青年教师的学术发展，由此这本书才能得以出版。

2009年5月10日

大连理工大学东山

内 容 提 要

斯拉沃热·齐泽克是当代著名的拉康派哲学家和文艺批评家。他以晚期拉康精神分析学思想为基础，对话马克思主义及当代左翼思想，重新阐发了意识形态理论。齐泽克以拉康“欲望图表”为框架，依次阐释“能指”、“认同”、“幻象”、“快感”和“驱力”五个核心范畴，全面地展现其理论体系。他认为，作为符号界的意识形态是多层次的：通过认同缝制主体的话语层，遮蔽社会对抗的幻象层，欲望经济学的快感层，标举意识形态秩序解构的驱力层。

责任编辑：陈寒节

装帧设计：安 卓

齐泽克意识形态理论

研究

Qi Ze Ke Yi Shi Xing Tai Li Lun Yan Jiu

韩振江 著

丛书简介

《科学与人文研究丛书》，是一套跨越科学与人文两个研究领域的综合性丛书，具有基础性、交叉性、哲理性、现实性、综合性的特点，内容主要涵盖科学与人文综合研究的诸多方面。举凡涉及科学、人文及其关系的内容，均收入这套丛书，以期实现“文理渗透、中西融汇”，促进我国科学与人文的交融发展。

社科

ISBN 978-7-01-008391-9



9 787010 083919 >

定价：43.50元

Qi Ze Ke Yi Shi Xing Tai Li Lun Yan Jiu